Colección: ESPEJO DE CLÍO
Director: ENRIQUE GIMÉNEZ LÓPEZ
Tutela de edición: MARÍA DEL CARMEN IRLES VICENTE

Visionarios, Beguinos y Fraticelos catalanes
(Siglos XIII-XV)
Rdo. P. José Pou y Martí, O.F.M.
Socio de la Real Academia de la Historia

I.S.B.N.: 84-7784-245-0
Depósito Legal: A-1153-1996

Diseño cubierta: LANINA

Composición: EDITORIAL AGUACLARA
Tato, 6. Bajos. 03005 - ALICANTE

IMPRESO EN GRÁFICAS OLMEDILLA
03113 - ALICANTE

IMPRESO EN ESPAÑA - PRINTED IN SPAIN

RDO. P. JOSÉ POU Y MARTÍ, O.F.M.
Socio de la Real Academia de la Historia

VISIONARIOS, BEGUINOS Y FRATICELOS CATALANES (SIGLOS XIII -XV)

ESTUDIO PRELIMINAR

ALBERT HAUF i VALLS

INSTITUTO DE CULTURA
«JUAN GIL-ALBERT»
DIPUTACIÓN PROVINCIAL DE ALICANTE

ALICANTE, 1996

Estudio preliminar

1. A manera de introducción. La estirpe pseudoprofética: notas sobre ermitaños, bigardos y bigardas, fraticelos, beguinas y beatas en la literatura hispánica medieval

1.1. Un texto profético paródico del s. XV: La "Profecía de Evangelista"

Tal vez uno de los textos castellanos breves más divertidos del s. XV, sea la *Profecía de Evangelista en que cuenta las cosas que han de venir,* conservada en la BN y en la de Palacio.[1]

El anónimo autor de este curioso texto refiere con innegable donaire como *yendo en romería a Calatrava la vieja* le apareció un gallo en figura de ermitaño. La descripción de esta pintoresca aparición, descrita con toques surrealistas dignos de una tabla de El Bosco, nos introduce de inmediato en un registro de indudable vis cómica y de clara intencionalidad paródica:

Su escapulario puesto, que sy no fuera por el pico no le conoçiera. Su hábito pardo, calabaça çeñida, un cayado en la

[1] Dada a conocer por A. PAZ Y MELIÀ, en *ZfRPh,* 1 (1877) 244-245 y que cito retocando la transcripción de acuerdo con las normas al uso. Se trata de los Mss. BP, 2-H-6 y BNM, antiguo Q-224.

mano, en la otra una sarta de buñuelos, resando el Verbum caro. *Saludóme. Preguntéle quién era. Respondióme: A mi me llaman Pero Grillo, syervo de Sant Ylario, el qual me aparesçió* esta noche a mediodía *con una grande ylluminaria de* lynternas syn candelas *enderredor çeñidas. Díxome: –Despierta, Pero Gryllo, syervo mío, e oyrás la gran maravilla de una sentençia dada en el çielo de* un grand juysio e persecuçión que ha de ser en las gentes de todo el universo. *E porque no se me olvidase me lo escryvió en las caxcos de mi cabeça...*

El esperpéntico mensajero celestial, uno de cuyos rasgos distintivos es el *pico* es relacionado con un estamento clerical muy concreto: el de los ermitaños, y con la pretensión específica de trasmitir un mensaje apocalíptico sobre las persecuciones de los últimos días, naturalmente asociadas con la venida del Anticristo. Dicha revelación se pretende sancionada por la autoridad de un santo y por prodigios tan extraordinarios como absurdos que recuerdan las amenas contradicciones de los juegos o adunata folclóricos (*noche a mediodía, lynternas sin candelas*), de la misma manera que el nombre del personaje: Pero Gryllo, evoca enseguida el del popular Pero Grullo, proclamador de grandes y trascendentales evidencias.

En realidad el cuerpo o texto mismo de la profecía está construído precisamente a base de "perogrulladas" o efecto cómico de predecir lo ineludible. Así, por ejemplo, entre los maravillosos evenementos que se avecinan, se alistan los que siguen:

El primero día de Enero que verná será primero día del año...Este día amanecerá al alva.

Y tañerse an todas las campanas del mundo en tyrándolas de las sogas, y harán tan grande estruendo que no avrá cabeça de

hombre syn su colodryllo... Las mugeres serán todas hembras. Los mudos se mirarán unos a otros callando, que no avrá sordo que los oyga. El huego se tornará caliente, que llegando las estopas se ençenderán. La tierra se escalentará tanto del grand sol que los ahorcados no osarán llegar los pies al suelo.

Las piedras se tornarán todas duras como canto. Los caminos estarán tendidos por el suelo. Los rríos correrán hasia ayuso. La mar se tornará toda agua de manera que echando en ella una piedra e aún dos, no pararán fasta el suelo. Las montañas serán más altas que los llanos, de guisa que más cansaran çient hombres por una montaña arriba que no uno cavalgando por el llano. Todas las alimañas no ternán más sentido que bestias, todas llenas de pelos; las aves llenas de plumas, las golondrinas todas de una color que no se conoçerán la una a la otra, los mochuelos se les tornarán las cabeças de hechura de çebollas con dos cuentas de ámbar en la cara...

Detéctase, además, a simple vista, el especial énfasis en los signos o portentos metereológicos: obscuridad, terremotos, tormentas, etc., tales como:

Verná una niebla *tan grande e tan escura que cubrirá el cielo y no avrá hombre por ciego que sea que vea las estrellas a medio día.*

Levantarse á un torbellyno *tan grande que levantará las pajas del suelo. Las gentes se meterán en sus casas por no estar en la calle. Essa noche dormirán todos los ojos çerrados por miedo del polvo.* Lloverá *tanta de agua que mojará el suelo e matará el polvo syn confissyón...*

Luego harán rrelámpagos e truenos *que no avrá hombre nasçi-*

do que quede por nasçer. Luego hará un torromoto *tan espantable que los muertos no osarán rresuçitar de miedo. Los coraçones estarén todos en los cuerpos, que no osarán assomar. Los puerros e los ajos meterán las cabeças so tierra, no osarán sallyr hasta que salgan canos, el açafrán e çañorias e membrillos se tornarán amarillos de miedo....*

Tras una descripción desenfadada y muy del gusto conceptista, destinada a esparcir a granel sal gruesa en todo el cuerpo de la sociedad estamental, que desfila con sus entremeses a manera de procesión del Corpus fuera de tiempo y lugar, se alude en conclusión a una pugna dialéctica entre las tres religiones del libro. El profético autor anuncia con cruel y sardónico desparpajo que tal contienda teológica culminará, no con la esperada parousia o segunda venida triumfal del Hijo de Dios, precedida de la conversión de infieles y judíos, sino con un catártico *progroom* a cargo de una de las "tres Santas" de mayor y más merecido renombre en la Península Ibérica, la Santa Inquisición:

Y en este estante verná un torromoto e soltarse á el ganado: la ley de Moysén se sobirá a lo alto y los ynquisidores a los alcáçares para no los perder de vista; la ley de Mahomad assentará sus rreales entres sus açequias; la ley de Jhesucristo estará queda, firme más que superampetram, *arremeterá al ganado e rromperá las açequias. Todo lo talará que no quedará rroso ni velloso. Saltará una çentella de la tienda de los ynquisidores, ençenderá el rreal de Moysén, quemará la meytad de la gente. E como sean esforçados no escarmentarán, tornarán a jurar por el syglo de su padre, que asy no passe, mintyendo, trabucando, fasiendo del çielo çebolla...*

Después de este *gran finale* apoteósico y realista, de evidente carácter populista y antisemita, la grotesca visión o profecía queda reducida a la condición de sueño fugaz de un pobre muerto de hambre: *Y en esto yo desperté y halléme syn blanca ni cornado...*

La parodia, por definición, es un género mimético, parasitario y caricaturesco basado en la burlesca distorsión de lo que se pretende ridiculizar. De ahí que el humor que genera, casi siempre encauzado hacia la crítica personal o de costumbres, se nutra del profundo conocimiento previo que, tanto el autor como el posible receptor, tienen del mensaje, del estilo y de los rasgos característicos de la obra parodiada. La parodia implica, pues, esta familiaridad, factor determinante del efecto cómico. Dicho de otra manera: una lectura inteligente del *Quijote* presupone un conocimiento suficiente del código y tradición de la novela de caballerías, género que Cervantes contribuyó a ridiculizar precisamente porque el hidalgo manchego pone en solfa, desvirtuándolos, todos sus supuestos básicos.

De la misma manera, la plena comprensión del texto paródicamente profético de "El Evangelista", es inconcebible desde el desconocimiento del contexto de toda una tradición medieval basada en la interpretación de los famosos "signos del Juicio Final", del críptico mensaje del Apocalipsis de San Juan, de los oráculos de Cirilo y Metodio y de la complicada exégesis que el famoso abad Joaquín de Fiore construyó para explicar el devenir histórico de la humanidad. Exégesis más tarde curiosamente vinculada a algunos capítulos muy concretos de la historia de la orden franciscana, en particular, y de toda la cultura occidental, en general. De ahí que el texto, destinado a servir de repulsivo ante la proliferación, a finales del s. XV, de visiones y profecías de todo tipo, que coinciden con la conquista de Granada y el descubrimiento de América, como culminación de una arraigada tradición

profética medieval, cumpla muy bien la función de servir, *per negationem,* de pórtico introductorio al libro que reeditamos.

Parece evidente que el autor de la burlesca profecía que comentamos, se había fijado el objetivo de ridiculizar tanto el mensaje o contenido específico de semejantes profecías, como al mensajero o trasmisor del mismo. El primer objetivo lo consigue provocando la carcajada, reduciendo las supuestas maravillas o catástrofes, bien a evidentes contradicciones sin sentido o a meras "perogrulladas"; a hechos cotidianos predeterminados y predeterminables del tipo *El sol estará en el çielo,* cuyo predecible efecto cómico es el de diluir el contenido de las profecías apocalípticas entonces en boga, y negar su supuesta justificación o finalidad práctica de aviso o apercibimiento (*porque las gentes estén aperçebidas).*

Por otra parte, la burla también afecta tanto a la transmisión del texto o misiva bajada del cielo (*me lo escryvió en las caxcos de mi cabeça*), como al mensajero o enunciador de la supuesta profecía: un también supuesto peregrino gallo-ermitaño que combina la gula con la devoción de labios afuera.

En realidad y gracias a su registro cómico, el efecto disuasorio de este texto debió superar con mucho el de meras amonestaciones didácticas como la que un sabio y experimentado tutor da al Conde Niño, en el famoso *Victorial* (c.19):

...non creades falsas profezías ni ayades fiuza en ellas...Que verdad vos digo que estas cosas fueron engeniadas e sacadas por sotiles honbres e cavilosos para privar e alcançar con los reyes e grandes señores, e ganar dellos, e tenerlos a su voluntat en aquellas vanas fiuzias, en tanto que ellos fazen de sus provechos.

*E si paras mientes, como viene rey nuevo, luego fazen Merlín nuevo. Dizen que aquel rey á de pasar la mar e destruyr toda la morisma, e ganar la casa santa, e á de ser enperador. E después veemos que se faze como a Dios plaze.**

Nótese, en todo caso, que el autor de la *Profecía de Evangelista,* sin duda también "engeniada por honbre sotil e caviloso" tuvo la cautela de no implicar en su texto a ninguna de las órdenes religiosas consagradas con regla aprobada y vida regular. Más bien asocia metonímicamente su crítica a un tipo de pícaro redomado, harto frecuente en los textos literarios hispánicos, porque pululaba y era fácil de encontrar por los vericuetos de la geografía peninsular: el del hipócrita que engaña al pueblo sencillo con los signos externos de su fingida santidad.

1.2. El Arcipreste de Talavera

A esta hipócrita calaña pertenecen, sin ir más lejos, los dos personajes citados por el *Arcipreste de Talavera,* Alfonso Martínez de Toledo en el famoso libro que lleva su nombre (Media parte, c 1).[2]

El arcipreste, que había viajado por tierras catalanas y poseía libros en esta lengua, parece escribir bajo el impacto de un caso verídico concreto ocurrido en Valencia. Haciendo gala de su notoria antipatía por la falsa devoción, identifica de manera bien

* Ed. de Rafael BELTRAN LLAVADOR, Madrid, Taurus, 1994, pág. 237.

[2] Vid. Alfonso Martínez de Toledo, *Arcipreste de Talavera* o *Corbacho,* ed. de J. GONZÁLEZ MUELA, Madrid, Clásicos Castalia 24, 1970. Indico la página entre paréntesis.

expresa a este tipo de ermitaño corrupto, quemado por sodomita, con los *bygardos:*

E destos **bygardos** *algunos dellos son en dos maneras: ay unos que se dan al acto varonil, desean compaña de omes por su vil acto, como ombres con los tales cometer.*

Ay otros déstos que son como mugeres en sus fechos, e como fenbrezillas en sus desordenados apetitos, e desean los omes con mayor ardor que malas mugeres desean a los onbres...

Andan de casa en casa, de logar en logar, de regno en regno, de tierra en tierra, de cibdad en cibdad, ***con su ábyto e vida desymulada, engañando al mundo*** (233 y 236).

Según el arcipreste la fama de santidad del ermitaño en la ciudad de Valencia y en todo el reino era tal que *teníase por santo o santa quien una astilla de la cama donde él dormía podía aver; e muchos sanava con el agua del pozo de su huerto* (Ibid. 238). De ahí el enorme tránsito y ajetreo que había en su humilde morada: ***Bygardas,*** *dies a dies, e veynte a veynte, cada día entrar e salir veríades en su casa,* con el resultado que era de esperar, como se descubrió más tarde con el consiguiente y natural escándalo público:

Pero sópose a la fin cómo avía avido muchos fijos en muchas ***veguinas,*** *e otras muchas enpreñadas con* Deo gracias...*Teníanlo gordo como ansarón de muchas viandas: asy yvan ollillas e pucheruelos a su casa, destas* ***beguinas,*** *como cantarillos a la taverna* (Ibid. 238).

El punto culminante de la historia es el hallazgo en el modélico eremitorio de una cámara secreta donde el fingido ermitaño realizaba sus abominables prácticas *non sanctas* de nigromancia y de

otra índole, ante un cuadro diabólicamente obsceno de la crucifixión. Nos encontramos, pues, ante un paradigma de corrupción, que el autor sitúa, de manera harto intencionada, en permanente contacto con las *bigardas* y *beguinas* de la ciudad entonces culturalmente más importante de la Corona de Aragón. Nótese que el arcipreste no introduce matices de ninguna clase y utiliza las palabras *beguinas* y *bigardas* como sinónimos, asociándolas así con el diabólico y polifacético ermitaño, a quien presenta como poderoso núcleo de atracción, más material que no espiritual o mística, de estas mujeres incautas, en el fondo atraídas por el señuelo del sexo. El desenlace, como era de esperar, es el fogón inquisitorial: *Suma: que finalmente fue sentenciado al fuego e asy fue quemado* (242).

Es más. Entre los numerosísimos anti-ejemplos de *muchos falsos bygardos* que Alfonso Martínez de Toledo dice recordar y que prefiere no mencionar, selecciona otro caso del que asegura haber sido testigo presencial (*vi a mis ojos...el qual murió en mis manos*), de otro *bygardo* de semejante ralea, si bien en este caso, su pecado más notorio era el de avaricia:

que en el ábyto de ***fratychelo*** *avía cometido un gran crimen por falsario contra un rey* (Ibid., 242), crimen que, por cierto, una vez abandonado el hábito, le había encumbrado a la máxima prosperidad.

Parece pertinente apuntar cómo en esta historia los ***bigardos*** o ***beguinos*** son relacionados con los ***fraticelos*** con unas mismas connotaciones delictivas y criminales, al parecer destinadas a crear el desapego y la clara suspicacia del lector hacia una determinada mentalidad y un género de vida en apariencia ejemplares, pero en realidad perversos y del todo desaconsejables.

La tónica es servir de aviso y de advertencia ante tanta hipocresía:

unos destos disimulan el mal e ynfingen el byen con disymulados ábytos e condiciones, con palabras mansas e gestos sosegados, los ojos en tierra ynclinados como de honestidad, mirando de revés, de so capa; devotos e muy oradores, seguidores de yglesias, ganadores de perdones, concordadores de pazes, tratadores de todas obras de piedad, roedores de altares, las rodillas fincadas en tierra e las manos e los ojos al cielo, los pechos de rezio firiendo con muchos sospiros, lágrimas, e gemidos (233).

1.3. La veguina o mujer diabólica de El Conde Lucanor

El mismo o semejante propósito podemos detectar en el ejemplo XLII de *El Conde Lucanor* que lleva el significativo título: *De lo que contesçió a una falsa* ***veguina.***[3] Don Juan Manuel dos veces casado con princesas de la casa real aragonesa como Costanza de Mallorca e Isabel de Aragón, y buen conocedor de la obra de Ramon Llull, sentíase más bien vinculado a la orden dominica. En su obra expresa sin ambages una postura de plena aceptación de su estirpe y alta responsabilidad estamental, es decir, del principio, bien descrito en el ejemplo III (67-74), según el cual cada persona debe alcanzar la salvación desde su propia alcurnia y condición. Tal posicionamiento supone la plena aceptación del poder y de la riqueza y un claro rechazo del ideal ascético de renuncia, difundido por los espirituales franciscanos, ideal que, como veremos, causó serios estragos entre los miembros de la casa real aragonesa y siciliana.

En realidad don Juan Manuel se esfuerza en poner de manifiesto su fuerte antipatía hacia la hipocresía que obviamente ve representada de manera muy particular en los grupúsculos de

[3] Ed. José Manuel BLECUA, Madrid, Clásicos Castalia, 1969, págs. 206-212.

mujeres *destas que se fazen beguinas* (ejemplo 42, 207). Hasta tal punto llega a identificar *beguinería* con hipocresía que atribuye a una de estas falsas devotas un *exemplum* o historia que antes que él sólo hallamos referida al comportamiento de la mujer mala, intrigante y murmuradora, capaz de conseguir lo que el mismo diablo no lograba alcanzar. De esta manera el vocablo *beguina* adquirirá en su famoso libro este mismo notorio significado de mujer diabólica.[4]

La moraleja del ejemplo pone especial énfasis en la importancia de las obras sobre las apariencias y el texto se cierra con este elocuente comentario:

Et vós, señor conde Lucanor si queredes saber quál es el pior omne del mundo et de que más mal puede venir a las gentes, sabet que es el que se muestra por buen christiano et por omne bueno et leal, et la su entençión es falsa, et anda asacando falsedades et mentiras por meter mal entre llas gentes. Et conséievos yo que siempre vos guardedes de los que vierdes que se fazen ***gatos religiosos,*** *que los más dellos sienpre andan con mal et con engaños, et para que los podades conosçer,* ***tomad el consejo del Evangelio que dize: "A fructibus eorum coñosçetis eos" que quiere dezir "que por las sus obras los cognosçeredes"*** (211).

[4] Vid. Rosa María LIDA DE MALKIEL, "Tres notas sobre Don Juan Manuel", *RPh*, 4 (1950-1951) 155-194: y *Estudios de literatura española y comparada*, Buenos Aires, Eudeba, s.f., 92-133. Según esta investigadora (161-162), este rasgo " ya pertenezca a D. Juan Manuel o a sus fuentes dominicas, es siempre un rasgo satírico, índice de la hostilidad del magnate castellano a una orden que, en contraste con la de Santo Domingo, escudaba la intimidad religiosa del creyente, favorecía la mística emotiva antes que la teología racionalista y permitía formas de vida fluctuantes entre la seglar y la del claustro..." Puede consultarse Daniel DEVOTO, *Introducción al estudio de DON JUAN MANUEL y en particular de EL CONDE LUCANOR. Una Bibliografía*, Madrid, Castalia, 1972, 440-441 y Reinaldo AYERBE- CHAUX, *El Conde Lucanor. Materia tradicional y originalidad creadora*, Madrid, Porrúa, 1975,

1. 4. La beguina de Lo Spill o Llibre de les Dones de Jaume Roig

Idéntica cautela y prevención contra este tipo de mujeres, e idéntico traslación del significado de "gata religiosa" o "beata falsa"al término popular de "beguina" descubrimos en el famoso *Spill o Llibre de les Dones* del médico valenciano Jaume Roig. En la segunda parte de la historia el protagonista, pensando conseguir de esta manera una mujer honesta, humilde y hacendosa, decide contraer matrimonio con una beguina. Pero la observación atenta de la que había escogido como futura compañera pronto saca a relucir su verdadero carácter y condición. El autor anota entre estas observaciones: sus devaneos en la iglesia, donde, aunque analfabeta, finge leer un rico libro de Horas, al tiempo que esparce sin recato su vista por todas partes; sus raptos y palabrería, comparable a la descrita por el Arcipreste (235 y 237); su sospechosa familiaridad con el clero, en especial con el franciscano que le sirve de director espiritual, y, por fin, sus excesos sexuales que la llevan a cometer crímenes nefandos.

El resultado es una sátira mordaz, de tintes exagerados y tremendistas, que merece, aunque larga, ser reproducida en su mayor parte, ya que, como los ejemplos citados anteriormente, puede servir de documento de una consistente campaña oficial u oficiosa de propaganda preventiva contra ciertas formas de espiritualidad:

Comulgaba de un sacerdote que le daba hostia sin consagrar, y esto una vez por semana, sin fallar, ***haciendo ella paroxismos como si tuviera tercianas.*** *Los dos se entendían por medio de frases convenidas; acudían a la comunión ante el altar de la capilla; ella se traía su toalla, y él con su estola, ambos idolatraban; luego decían en voz alta, para que todos los oyeran: "¡Así podamos vernos pronto reunidos en el paraíso que deseamos! –¡ Ay, padre mío!,*

¡ya fuese enseguida!– ¡Ojalá ya fuese hoy, hija mía! –¡Yo, ya estoy preparada!, ¡feliz si ya me encontrara allí disfrutando de ese solaz!" ***El paraíso a que se referían y ellos deseaban era un lecho bien adornado y con buenos cortinajes.*** *Otras beguinas, compañeras suyas y falaces como ella, se congregaban en aquel lugar y en él se concertaban y reunían para armar sus juegos.*

Un fraile menor la llamaba madre en público y la visitaba con mucha frecuencia*, y, para entretenimiento,* ***le enseñaba*** *a tocar el monocordio y* ***a contemplar y razonar de lo divino****; pero, en cuanto a lo mundano y a la vida activa, se mostraba muy esquiva. Hablaba en voz baja, comenzando: –"Ave María! o "¡Loado sea Jesucristo Dios ! Y si bien* ***vestía por encima corpiño y mantón grueso burato,*** *llevaba ropa interior de grana fina y delgado algemí listado de verde y azul.* ***De industria suya, tejía algunos cilicios****, pero los vendía todos, sin que jamás vistiera ninguno sobre su espalda.*

Por Jueves Santo, vestida de hábito y estrechamente ceñida, llevaba la cruz; pero ***nunca se disciplinaba.*** *Llevaba justillo al cuello y cuentas de paternóster, y encima del corazón un agnus de oro. Quería muelle, suave y blanda la cama en que dormía, y la perfumaba con rama y flores, y con timiana. Solía tener mesa puesta, bien provista, pero no cuaresmal, sino carnal; no ayunaba nunca* ***ni comía pescado,*** *porque, según decía, le sentaba muy mal. Al levantarse, consolaba su estómago con un buen cubilete de malvasía.*

Llegué a la convicción de que ***todo su proceder era hipocresía y apariencias*** *nada más,* ***su comportamiento el de la persona de cuello torcido y roe-altares...*** *averiguando e inquiriendo sobre su honestidad, supe la gran fechoría cometida, de muy sutil modo, por la tal beatuca; y fue que, con vileza, se encontró embarazada de unos tres meses, y con ciertas tomas diabólicas,*

hízose en secreto salir y abortar de dos criaturas... Se fue a alquilar una casa al ***Bovalar de los Agustinos, entre los Beguinos y San Francisco...***

Su ***beguinaje y beatería*** *acabaron marchitándose malamente: pues vieja ya, aunque haciéndose pasar por doncella y por muy devota,* ***hízose alcahueta*** *de una vecina, muchacha honesta; viose acusada y sentenciada: la azotaron y desterraron.*[5]

Como vemos, el tono crítico es, pues, tan o más acerbo que el del arcipreste detectándose incluso coincidencias en expresiones pintorescas como *rosega-altars*.

Roig no sólo se hace eco de los tópicos negativos relacionados con la palabra *beguina* y muestra la misma suspicacia que el de Talavera o Juan Manuel ante las prácticas externas de piedad de ciertos grupúsculos identificables tanto por sus gestos como por su indumentaria, sino que nos brinda un interesante bosquejo

[5] Utilizo, retocándola cuando lo considero conveniente, la versión castellana de Ramón MIQUEL i PLANAS divulgada por Jaume VIDAL en Jaume ROIG, *Espejo*, Barcelona, Alianza Editorial-Enciclopèdia Catalana, 1987, págs. 44-46. Confróntese con el original, Jaume ROIG, *Llibre de les Dones, o Spill*, ed. Francesc ALMELA VIVES, Barcelona,ENC, 21, 1928, págs.74-77. Sobre el lexema *beguí* vid. en general A. ALCOVER y F. de B. MOLL, *Diccionari Català-Valencià-Balear*, 10 vls., II, Palma de Mallorca, 1975, pág. 407 ; J. COROMINAS, *Diccionario Crítico Etimológico de la Lengua Castellana*, 4 vls., I, Berna, 1954, pág. 436, y *Diccionari Etimològic i Complementari de la Llengua Catalana*, I, Barcelona, 1980, págs. 747-748. De la misma manera que ciertas actividades *non sanctas* estaban centradas en un barrio de la ciudad clausurado por una muralla, como la famosa "pobla de les fembres pecadrius" de la ciudad de Valencia, en muchas ciudades europeas había, en marcado contraste, barrios o núcleos de casas protegidos por un muro, agrupados en torno a iglesias o monasterios, llamados beguinajes, donde cientos, y a veces hasta miles de mujeres buscaban refugio en una vida independiente que combinaba la piedad con el trabajo y a la vez libre tanto del vínculo matrimonial como del de la estricta clausura y los votos solemnes de la vida conventual. Por motivos de clara índole socioeconómica estos centros autónomos proliferaron tanto en algunas zonas de Europa especialmente devastadas por las guerras, como la Renania y los Países Bajos, donde las mujeres no podían a menudo casarse dentro de su estado o condición, que en Colonia llegó a tener valor de dicho popular aquello de "Hay en Colonia tantas beguinas, como gotas tiene el mar" (*quot in mari sunt guttae, in Colonia sanctae Beguttae*).

de unos y otra. Según él las apariencias engañan y en modo alguno se corresponden con las obras, que –como dejó apuntado Don Juan Manuel– son el auténtico distintivo de la fe y de la caridad.

En este caso concreto el discutible (y entonces discutido por los expertos) tipo de comunión, va unido a síntomas de paroxismo o pseudo-rapto místico y las interjecciones o efusión de exclamaciones, a modo de jaculatorias, destinadas a evocar la Gloria celestial, adquieren un carácter eufemístico ambiguo y de deliquio erótico y de referencia al placer carnal compartido. El hecho de que el director espiritual sea un fraile menor; el atuendo, en especial el mantón de tejido grueso burato, los paternosters, y la labor de tejer cilicios, son indicios de que la mujer era, en efecto, una "beguina", y que pertenecía, quizás, a la Tercera Orden franciscana. Ello se confirma por el hecho de que busque finalmente domicilio cerca del convento de franciscanos y del famoso y bien documentado Hospital dels Beguins.

Roig juega, además, irónicamente con la antítesis vida contemplativa/ vida activa para señalar que lo que en el fondo pretendía la falsa beguina, bajo capa de contemplación era vivir sin trabajar, de la manera más confortable y placentera posible, dando ocultamente rienda suelta a su descontrolada sensualidad que acaba conduciéndola al crimen y a la alcahuetería.

1.5. *El famos proceso inquisitorial de* El cavaller i l'alcavota, o *falsa "beguina"*

Que había mujeres que bajo capa e incluso hábito de devoción practicaban la alcahuetería lo prueba el impresionante testimonio del proceso inquisitorial contra el patricio mallorquín Arnau Albertí, contemporáneo de Bernat Metge y como éste domicilia-

do en Barcelona y al servicio del rey. Arnau, abusando de su condición de juez y de administrador de una manda pía destinada a la caritativa tarea de *puncelles a maridar*, es decir a dotar a doncellas pobres para evitar que cayeran –como parece que era inevitable de otro modo– en la prostitución, utilizaba los servicios de una vieja Celestina, Na Trials. Ésta, valiéndoses de la codicia de las madres de las doncellas "dotables" de once a doce años, y con la excusa de practicar la caridad, acababa introduciéndolas en el lecho del piadoso caballero.

Las declaraciones procesales son de una gran contundencia y muestran a las mil maravillas como a menudo la realidad supera con creces la literatura. Este proceso, y el libro de Jaume Roig, substituyen la falta de una novela negra o picaresca en catalán. En todo caso y como comenta el erudito editor de este impresionante documento sociohistórico de la sociedad medieval, la idea de una alcahueta–hechicera disfrazada de beguina repartidora de limosnas, sería un hallazgo literario genial.

La transcripción documental de la declaración, que lleva la fecha del 23 de setiembre de 1410, de la Francisca, alias Mingueta, viuda de Minguet de Renda, cazador del señor rey, madre de Isabel, una de las niñas de 12 años seducidas, reza así traducida literalmente del catalán:

Y dijo que en la pasada Cuaresma, ***durante la Semana Santa, pasando por la calle del Vidre, topóse con la Trials, que calzaba alpargatas y llevaba un hilo de paternosters largos de lágrimas de David,*** *la cual hablaba con la señora Toda. Y siendo ella testigo detúvose y dijo a dicha Toda y a otra mujer de la vecindad qué clase de mujer era la susodicha Trials. Las cuales respondieron, y ella da testimonio,* ***que era una santa mujer beguina,*** *y* ***que le había rogado, la dicha Toda, que le diera sitio una hora de la noche en su habitación para poder disciplinarse la noche del Viernes Santo,*** *y hallaréis, señora, que* ***es mujer que hace mucha limosna y mucho bien****. Y siendo ella testigo, acercóse luego a dicha Trials y díjole: "Señora, sabed que yo tengo una hijita prometida en matrimonio y no tengo el ajuar, sino que lo pido de limosna entre Dios y la buena gente, que me ayuden por amor de Dios. Y me han dicho que vos hacéis grandes limosnas en diversos lugares. Quisiera rogaros que por reverencia a Dios me ayudarais y que me procuráseis alguna limosna para que yo pudiera llevar a buen término el casamiento de mi hija. Y dicha Trials le respondió: "Señora, vea yo a vuestra hija". Y, siendo ella testigo, díjole: "Señora, en casa está" Y la dicha Trials le dijo: "Vayamos allá, que quiero verla..." etc.*[6]

Nótese la insistente presencia y abuso de los signos externos como el largo rosario de cuentas y también la práctica piadosa, al parecer compartida, quizá en grupo, entre gente "selecta", en el domicilio particular de la falsa beguina, de devociones como las disciplinas la noche del Viernes Santo, prácticas que, junto con toda la mentalidad implícita, habían provocado ya la acerba burla del Boccaccio en una de las más divertidas historietas del *Decamerone* (III,4): la del pobre Puccio di Riniero, *hombre idiota y corto de entendederas, el cual habiéndose entregado por completo al espíritu, se hizo llamar* **bizoco de aquellos de san**

[6] Vid. J. RIERA I SANS, *El cavaller i l'alcavota. Un procés medieval*, Barcelona, El Pi de les tres branques, 1987/2, págs. 108-109 i todo el interesantes prólogo, en especial págs. 22-25, 41-43. El P. Pou tuvo noticia parcial de este proceso gracias al libro de J.MIRET I SANS, *Sempre han tingut bech les oques. Apuntacions per la història del les costumes privades*, Barcelona, 1905 y 1906, que cita en una nota del capítulo 1 de *Visionarios*. Detectamos,de nuevo, a simple vista la incidencia de factores socioeconómicos en aspectos que a primera vista sólo pertenecen al ámbito de la historia de la espiritualidad : en este caso el problema social de dotar económicamente a las chicas de clase humilde, que sin dote para entrar en un convento o para casarse estaban expuestas a la prostitución.

Francisco *y fue llamado* ***fray*** *Puccio (uomo idiota e de grossa pasta che poi,* ***essendo tutto dato allo spirito, si fece bizzoco di quegli de san Francesco*** *e fu chiamato frate Puccio),* al cual un pícaro fraile hacía cornudo en su propia casa mientras el ahora llamado "hermano Puccio", movido por su ansia de santidad y manía de espiritualidad, ayunaba, se disciplinaba y rezaba la interminable sarta de oraciones que le había dictado el mendicante a fin de tener más tiempo para poder holgar con la mujer de su aventajado hijo espiritual (!).

Una de las características de este interesantísimo proceso es la frescura del lenguaje, ya que los escribanos copiaron con la precisión de una máquina magnetofónica, los insultos soeces que las víctimas dedican a la falsa beguina.

1.6. *La beata del Col.loqui de dames valenciano*

La *beguina* de Roig en nada desmerece, salvo en su modo de hablar, de la *beata* del llamado *Col.loqui de dames,* esbozo satírico, de lenguaje obsceno, que reproduce o recrea en un registro tan realista como el del proceso al que acabamos de aludir, la conversación secreta mantenida por tres mujeres: una casada, una beata y una viuda en el interior de la catedral de Valencia precisamente durante los solemnes oficios del Viernes Santo. El autor pretende crear y crea un fuerte contraste semántico entre el ritual litúrgico y la lectura del evangelio del día centrado en el máximo misterio del cristianismo: la Redención, que sirve de trasfondo al pintoresco e improvisado cuchicheo de las tertulianas y la banalidad, obsesión sexual y pobreza de espíritu de las tres mujeres, completamente ajenas al sentido trascendente de este capital misterio.

La beata *tan devota y a Dios grata/ según creencia* abandona la lectura de su libro de Horas para enzarzarse en esta conversación plagada de murmuraciones, de eufemismos y metáforas eróticas sobre las cualidades amatorias de los clérigos, que sirve para desvelar los verdaderos entresijos de su alma mezquina y miserable, dominada, como las de las otras dos mujeres, por la sensualidad, la maledicencia y la envidida, pecado que, al decir de la casada, es el vicio característico de monjas y beguinas: *No trob monja ni beguina/ sens enveja,* (49). Entre otras amenidades, la beata confiesa su especial devoción por el vino y su rechazo de las prácticas de penitencia practicadas por sus compañeras más devotas: *estar rehecha de pies a cabeza/ y como forrada/ de vino griego. Y que nunca se azota la vanguardia, costado o axilas con recias disciplinas como hacen otras locas.* [7]

Ni que decir tiene que se detecta en todos los ejemplos hasta ahora aducidos, un evidente proceso de confusión tendente a erosionar las diferencias semánticas originales en función de unos denominadores comunes, de manera que se observa una obvia afinidad con las *bigardas* valencianas que al decir del arcipreste se dejaban seducir y empreñar por el falso ermitaño de Valencia, y con la *veguina* o "mujer diabólica" de Juan Manuel, hasta resultar directamente emparentadas con la prolija y gloriosa estirpe hispánica de las madres Celestinas.

Nótese, sin embargo, que el texto de Roig opera sutilmente

[7] "Col.loqui e raonament fet entre dues dames, l'una dama casada, l'altra de condició beata. Al qual col.loqui s'aplica una altra dama vídua...", en *Poesia eròtica i burlesca dels segles XV i XVI,* ed. de V.PITARCH i Ll. GIMENO, I, València, Edicions 3 i 4,1982, págs. 45-94, en especial pág. 47: una senyora disposta/ i de manera/ tan gentil i falaguera,/ d'estat beata, / tan devota i a Déu grata, / segons creença...I part lleixant lo seu llegir/ Hores digne... De cap als peus stic refeta, / i com forrada/ de bon grec! Ma davantguarda, / costats, aixelles, / mai me bat amb fort trunyelles, / om altres folles (pág. 57). Sobre sus artes, vid. págs. 55-56, en especial cuando dice: Mirau-me amb ull, que el gran diable/ amb mi es confessa...

una hábil e intencionada substitución, insinuando que es un fraile franciscano quien ocupa el papel del bigardo o ermitaño, intencionalidad no detectable en el *Col.loqui* donde se alude al *degà* o decano de la Seo, como aspirante a los favores sexuales de la beata y en términos muy directos, a la probada y extraordinaria capacidad amatoria de los sacerdotes.

1.7. El "Sermó del bisbetó"

En esta parodia de sermón, dedicado a la crítica social benévola de la sociedad, que uno de los niños del coro o "obispillo" solía recitar el día de la fiesta de San Nicolás, hay un largo fragmento dedicado a las mujeres en el que se dedica especial atención a las *beatas,* título bajo el que el anónimo autor coloca también a las *beguinas,* (*Les unes sé que són* ***beguines,*** */ altres* ***beates***), especificando que se trata de dos estados que en el fondo van unidos y que hay que considerar como el mismo (*ensems se són trobats, 191*).[8]

La crítica es bastante atenuada y se limita a algunas ligeras pinceladas irónicas: "gastan más en zapatos/ que los correos" (*més depenen en sabates/ que los correus.*), son presumidas y no aceptan críticas (*e de res no es lleixen rependre*), son falsas y astutas como las zorras (*L'ús e pràctica segueixen / de les raboses*), y según parece insinuar el corista, su mayor defecto es la murmuración y su debilidad por la bebida. En general son todas viejas. Su atuendo es sencillo y muy honesto. Hablan de cosas divinas. Ayunan mucho. Son muy rezadoras y no juran. De todos

[8] Puede leerse en A. PACHECO (ed), *Blandín de Cornualla i altres narracions en vers dels segles XIV i XV,* Barcelona, MOLC, 96,1983, págs. 172-193 (191-193).

modos ganamos la impresión que si en conjunto el balance resulta equilibrado, e incluso bastante positivo, es porque el niño, que es sabidillo y más bien discreto, prefiere no extenderse en el tema con la excusa de no tener tiempo (*Jo us llegiria la lliçó / si temps hagués*).

Los limitados ejemplos hasta ahora aducidos, que podrían multiplicarse, parecen indicar que esta visión negativa que nos brindan los textos literarios viene en gran parte determinada por la propaganda oficial y los prejuicios producidos por las repetidas condenas, a menudo harto indiscriminadas, que debieron extremar la desconfianza y crearon un recelo hacia grupos considerados de dudosa ortodoxia; recelo que debió extenderse hacia los miembros de las terceras órdenes, y, en general hacia aquellos tipos de devoción más extremada y, por ende, sospechosa. De ahí que el vocablo *beguí* se aplicara de manera preferente a personas del sexo femenino y acabara confundiéndose, como hemos podido comprobar, con el de *beata falsa,* adquiriendo matices misóginos derisorios.

1.8. Sor Antonieta. La monja del "Terç Ordre" evocada por Anselm Turmeda

Esta crítica tenía, entre otros objetivos, el de que las beguinas acabaran siendo tuteladas por alguna de las órdenes regulares que contaban con hermandades seglares o órdenes terceras como, por ejemplo, la venerable orden tercera de S. Francisco (VOT). El hecho de que algunas de estas órdenes terceras, originalmente creadas para que los seglares pudieran vivir en el mundo compartiendo una regla o género de vida que les permitiera santificarse beneficiándose del espíritu y de la protección de la orden regular correspondiente, hubieran a su vez evolucionado

hasta convertirse también en congregaciones regulares, brindaba –al menos a simple vista, ya que el problema de fondo era muy otro–, una solución de continuidad o paso del beguinaje, libre de votos, a la vida religiosa en el seno de la tercera orden regular (TOR). De ahí que las autoridades eclesiásticas favorecieran esta solución.

Uno de los ejemplos que, salvo error, marcan esta tenue pero importante diferencia entre beguinas y monjas de la tercera orden nos lo brinda el renegado franciscano mallorquín Anselm Turmeda, autor de otra parte merecedor del título del Boccaccio en lengua catalana por lo acerbo de sus historietas a manera de *novellini*, insertas en su divertida *Disputa de l'ase* y destinadas a criticar los vicios del estamento clerical y religioso.[9] En una de estas narraciones con más visos de autenticidad, destinada a probar la avaricia de los llamados mendicantes, narra Anselm por boca del sesudo asno, el engaño sufrido por Fray Francesc Citges, conventual del convento de San Francisco de Palma de Mallorca a manos de dos rufianes del burdel de la misma ciudad. Uno de éstos, Nadalet, tras acuchillar a su manceba, buscó refugio con un compinche en lugar sagrado, escondiéndose tras el altar de S. Cristóbal del convento franciscano. Allí pudo escuchar la secreta conversación entre Fray Citges y *su benvolguda*

[9] Anselm TURMEDA, *Disputa de l'Ase*, ed. M.OLIVAR, Barcelona, ENC18, 1928. El título Sor no sería definitivo, ya que como hemos visto más arriba, en el novellino boccacciano el beguino tocado de manía espiritual y que se supone que era terciario secular, ya que evidentemente era casado, recibe el título de "fray", o hermano. Pero Turmeda especifica, quizás de manera laxa y ambigua dada la libertad de movimientos que atribuye a esta Sor –que podrían hacer pensar que era una beguina de las que vivían en comunidad– que Sor Antonieta era una monja.Puede ahora consultarse J. ESTELRICH I COSTA, "Una casa de beguins i un convent de la terça regla a ciutat de Mallorca (ss. XIV-XV)", *Fontes Rerum Balearium*. Nova Etapa, 1 (1990) 31-46, si bien, a juzgar por la ubicación no parece tratarse de la misma casa.

germana Antonieta a quien el fraile, miembro de una orden que había hecho, como veremos, estandarte y piedra de toque de la pobreza evangélica, decide hacer depositaria temporal del dinero acumulado a fuerza de sinsabores, fortuna que pretende invertir en un buen negocio, para destinarla después, en Roma, a la simoníaca adquisición del título de obispo *Nulla tenens* que le garantizara una vejez holgada.

El núcleo de la historia es, como era de prever, la burla que sufre este fraile avaro cuando Nadalet, haciéndose pasar por el esperado mercader de Barcelona, se presenta al contiguo edificio o casa del *Terç Ordre* y consigue, gracias a la información adquirida, que Sor Antonieta le haga entrega de la considerable suma destinada a la especulación. Pero lo que en realidad nos interesa es la información indirecta que nos da Turmeda sobre la relación entre el fraile y esta mujer que, por lo que el texto deja entrever, hacía vida religiosa en la clausura de un convento de la Tercera Orden franciscana, contiguo al de la iglesia y convento de San Francisco.

Turmeda que da sobradas pruebas de su capacidad de sarcasmo se limita aquí a establecer, no sin cierta ambigüidad y velada malicia, los límites de esta relación, que, como mínimo, insinúa un evidente estado de laxitud en el cumplimiento de la regla:

En poco tiempo reunió mil reales de oro, los cuales depositó en custodia de una ***monja de su orden,*** *que era su más especial amiga, llamada* ***Sor*** *Antonieta, la cual le servía limpiando y lavándole la ropa, preparándole a veces la comida, cuidándole en caso de enfermedad y haciéndole confituras durante la cuaresma y* ***muchos otros servicios...*** (pág. 141)

En realidad Sor Antonieta ya no era, según parece, una beguina, pero vemos que muchas de las características de éstas serán también, y bien que lo prueba el libro de Jaume Roig, atribuídas a las monjas. De la misma manera los religiosos harán gala, como veremos al referirnos al tópico de la corrupción general de costumbres que según los visionarios de todo tipo anunciaba el fin de los tiempos, de todos los vicios atribuíbles a los beguinos, begardos y fraticelos.

1.9. Beguí - beguina como mote –indicio de una mayor perfección espiritual

Resulta difícil hallar en los textos literarios la palabra *beguino* usada en el sentido positivo que lo utiliza Arnau de Vilanova, y menos aún aplicada a los hombres. Por esta misma razón vale la pena anotar un caso muy digno de mención que encontramos en la famosa novela caballeresca catalana *Curial e Güelfa*, cuando el protagonista Curial, durante su viaje a Tierra Santa asciende al monte Sinaí, y en el monasterio de Santa Catalina tiene oportunidad de escuchar un ejemplar discurso de un franciscano francés que trata de desengañar al caballero de las pompas y vanidades de la caballería. El fraile, el ex-caballero Sanglier, preconiza el ideal ascético cristiano y franciscano de pobreza y humildad, esencialmente opuesto a " la locura de quienes –como los caballeros– conquistan con grandes trabajos las penas del infierno". El religioso sugiere a Curial que se arrepienta de las "batallas hechas por vanagloria mundana y de las muertes y de las almas que ha enviado a los infiernos" exhortándole a que escoja hacer honor a su nombre "siendo curial en la gloria del cielo" y siguiendo descalzo las pisadas de San Francisco, quien "para hacerse menor a los demás, ha sido hecho grande en el cielo y en la tierra".

La piadosa amonestación, interrumpida por la campana del monasterio, hace profunda mella en el ánimo de Curial, quien, turbado y arrepentido, muéstrase largo tiempo taciturno y pensativo. Cuando sus camaradas le piden por instigación infernal, que abandone aquel lugar sagrado, queda malograda, camino de Alejandría, aquella especial gracia puntual o llamada divina:

Y, entrado en su galera, apenas hablaba, y los jóvenes se burlaban de él diciendo: –¡O, ***qué begino****! ¡ O,* ***qué santa persona*** *es nuestro señor!– Y* ***motejábanle*** *todos, de modo que, en pocos días, olvidadas las amonestacions de Sanglier, volvió a ser como era antes* (44).[10]

En este caso, aunque usada como insulto por los jóvenes caballeros bromistas, no puede afirmarse que la palabra haya sufrido el mismo proceso de degradación o criminalización que en los ejemplos precedentes, muy al contrario.

Lo que sí resulta obvio es lo antitético de las perspectivas o puntos de vista que el autor contrapone temporalmente en este interesante pasaje de la obra. Desde el punto de vista vitalista y arrogante de la caballería mundana, el inicio de una posible con-

[10] La definición positiva de Arnau es la "..pressones seglars, les quals volen fer penitència en àbit seglar, e viure en pobrea e meynspreu de si meiexs, axí com són beguins e beguines..." (ARNAU DE VILANOVA, *Raonament d'Avinyó.* en M.BATLLORI (ed.), *Obres Catalanes,* I Barcelona, ENC 53-54, 1947, pág. 206). Vid. también *Curial e Güelfa,* ed. R. ARAMON, 3 vls, Barcelona, ENC, 1930-1933, III, págs.31-45. El modelo de perfección después de Jesucristo es según Sanglier "sant Francesc, lo qual, seguint la pobresa e humilitat de Jesús, meresqué ésser signat de les nafres del Salvador (págs. 37-38) ¿E no.t penits de les batalles que has fetes per la vanaglòria del món? Has morts hòmens; has trameses ànimes als inferns.. (pág. 40).Ve, ve Curial, vulles ésser curial en lo cel...Descalça't e segueix lo fill d'En Pere Bernadó, lo qual per fer-se menor dels altres, és fet gran en los cels e gran en la terra (axí que tots los fets són nichil, sinó servir Déu e haver misericòrdia dels pobres seus...(págs. 42-43)...E, entrat en la sua galera, anvides parlava, e los jòvens reyen d'ell dients: –O, quin beguí! O, com és santa persona nostramo! –E motejàven-lo tots"– (pág. 44).

versión a la caballería celestial es motejada de "embeguinamiento" y contemplada con recelo, por quienes, aunque se consideren cristianos y vuelven de una peregrinación a los Santos Lugares, son incapaces de aceptar hasta sus últimas y naturales consecuencias la natural e inevitable contradicción, tan bien explicada por Sanglier, entre el mensaje moral cristiano y el pomposo y cruel *ethos* pagano de la caballería.

Es en este mismo sentido antitético de contraste entre una vida cristiana ejemplar, por adecuada a la norma, y la rutina o relajación general de costumbres de la gran masa que no cumple sus obligaciones, que San Vicente Ferrer utilizará también el término, en uno de sus sermones, donde explica que

> *... si un fraile quiere vivir según la regla, los otros no le dejaran vivir...Después, si hay un presbítero que no quiera llevar cuchillo ni quiera jugar a los dados ni andar pomposamente, sino que vive castamente, e dice bien su oficio...ni bebe en taberna...los demás...no le dejarán vivir...Después, si una mujer no quiere llevar cuernos, ni almiscle, ni quiere vestir pomposamente, enseguida las otras, que van al infierno, la escarnecerán: "***¡ O bendita! Mirad: ¡ santa Quiteria ya és santa! ¿ Queréis ser beguina?** *Todas se cebarán en ella que no la dejarán vivir.*[11]

[11] Vid. lo que dice POU, c.1, sobre los temores del rey de Carlos II de Nápoles, al posible "embeguinamiento" de sus hijos que estaban como rehenes en Barcelona y la carta de Fray Pedro Juan Olivi, citada en nota, donde se menciona este temor. Da una versión francesa de esta interesante carta M.H. VICAIRE, "Pierre JEAN -OLIEU, Epitre aux Fils de Charles II de Naples en l'an 1295", en *Franciscains d'Oc. Les Spirituels ca 1280-1324*, Tolosa, "Cahiers de Fanjeaux, 10", 1975, págs. 127-128. Vid. Sant Vicent FERRER, *Sermons*, ed. Josep SIVERA, I, Barcelona, ENC, 1932, pág. 180, Feria IIII [Post Pentecostes]:"Ara bé, és fort cosa que, si hun frare qui vulla viure segons lo que ha.../...

1.10. Evast y Aloma beguinos perfectos. La predicación por medio de la conducta ejemplar.

Precisamente este modelo ejemplar de vida cristiana es el que desarrolla Ramon Llull en algunos fragmentos antológicos de la primera parte del *Blaquerna,* obra en la que el Beato mallorquín no sólo exalta el ideal contemplativo de la vida eremítica en la renuncia de los que detentan las dos espadas o máximo poder espiritual y temporal, es decir del papa Blaquerna y del emperador, sino que nos muestra de manera práctica, en la vida perfecta de Evast y Aloma, padres del protagonista de la obra, el sentido auténtico y primigenio de la máxima: *Plus valent exempla quam praedicatio subtilis,* o sea: *más vale la vida ejemplar que no la predicación sutil,* luego tan mal interpretada por los predicadores amantes de la cháchara.

Una lectura atenta del capítulo 4 de esta gran novela luliana, nos introduce las razones tradicionales que aduce Evast en favor de la vida religiosa regular y a las inteligentes réplicas de su esposa Aloma. Ésta, que –con el beneplácito del autor– consigue imponer su punto de vista, aduce de manera razonada y muy convincente que el lugar más adecuado para hacer penitencia de una manera secreta y disimulada es el propio hogar, donde tiene también más mérito la castidad de los que conviven y es más eficaz el buen ejemplo, substituto de la predicación: *En loc*

.../...
notat, los altres no.l lexaran viure...Aprés, si és hun prevere que no vulla portar coltell, ni vulle jugar als daus, ni anar pomposament, mas viu castament, e diu bé son offici..., ne beu en taverna...los altres...no.l lexaran viure. Aprés, si és una dona que no vulla portar corns, ne mosquet, ne vulla anar vestida pomposament, tantost les altres, que van a infern, la escarniran:"O beneyta! Aveusací: santa Quitèria ja és santa! Voleu ésser beguina?" Totes la aconiçaran, que no la lexaran viure. Nótese que al referirse a los "cuernos" el santo alude a un tipo de tocado de la época ridiculizado por los predicadores populares y por moralistas como Fr. Francesc Eiximenis,

de predicar poreu fer sancta vida, e per bon exemple predicar[12]. Y si meritorio es someter la voluntad a la de otro mediante el voto de obediencia, gran virtud es ser dueño y señor de la propia voluntad. Lo mismo cabe decir del abandono de los bienes por amor de Dios o pobreza voluntaria, ya que, según Aloma, "grande es el mérito de quien está en el mundo y posee bienes temporales sin pecado, y se entrega al servicio de los pobres de Jesucristo; y gran mérito es ser rico de los bienes de este mundo y ser pobre de espíritu" (131a).[13]

De hecho, como puede leerse en el c. 9, (141,b-142a) los dos esposos acaban ordenando su vida mediante una sencilla regla escrita, en más de un punto comparable, si bien más estricta que la de la tercera regla franciscana, que les imponía el desprendimiento de sus bienes, vestidos humildes, abstinencia cuatro días a la semana, castidad, rezo de maitines y horas, misa y

[12] Vid. *Libre d'Evast e d'Aloma e de Blanquerna*, en Ramon LLULL, *Obres essencials*, 2 vls., I, Barcelona, Selecta, 1957,pág. 131a. Indico entre paréntesis la página correspondiente. Acepto la lectura Blaquerna que se ha impuesto recientemente entre los lulistas.

[13] Parafraseo o traduzco literalmente estos argumentos, que dudo que hayan recibido la atención que merecen en el contexto europeo: "Aloma –dix Evast–, gran virtut és estar en obediència, e donar a jusmetre lo seu voler a altri, per amor de nostre senyor Déu–. –Senyor Evast, gran virtut és ésser senyor de sa pròpia voluntat regint bé aquella, la qual sap cascú millor en si mateix que en altri. –Aloma-dix més Evast–, gran mèrit porta ab si qui totes coses leixa per amor de Déu, e dóna si mateix al servici de Déu–. –Evast, senyor– dix Aloma–, gran mèrit ha qui és en lo món e posseix los béns temporals sens pecat, e dóna si mateix a servir los pobres de Jesucrist; e gran mèrit ésser ric dels béns d'aquest món e ésser pòbre d'esperit..." Llull, por boca de Aloma, en el fondo hace una franca defensa de un punto de vista mantenido por ARNAU DE VILANOVA, *Raonament d'Avinyó*, loc. cit., pág. 207: "...car l'Evangeli atorga a tots christians que, sots la obediència del papa e de sos loctinents, cascú pusque fer penitència en pobrea e.n meynspreu de si.." Según J.I. SARANYANA y A. DE ZABALA, *Joaquín de Fiore y América*, Pamplona, 1992, pág. 117: "Arnau se habría aproximado mucho a las posturas noéticas lulianas (No se olvide que Vilanova trató al Doctor Iluminado entre 1300 y 1311). Para Llull...la Teología se funda en la fe y se halla en las palabras sobre Dios escritas por los santos...La Teología..queda reducida a pura contemplación". Tanto Llull como el de Vilanova avanzan un argumento que enfrentará siglos más tarde a los hermanos de la "Devotio Moderna" con la opinión más extendida, según la cual, cuantos aspiraban a la perfección debían hacerlo dentro de una orden reli .../...

meditación, prácticas ascéticas como lavar los pies a los trece mendigos con los que compartieran diariamente la comida, no salir de casa, y hacer examen diario de conciencia antes de dormir. El producto de la venta de sus bienes fue dedicado a la construcción de un modélico hospital donde Evast cuidaba de los hombres y Aloma de las mujeres (c. 10, 143a). Ambos mendigaban para su cotidiano sustento a fin de no mermar las rendas de la institución, de modo que su vida se convierte poco a poco en espejo de todas las virtudes y sirve para combatir ejemplarmente todos los vicios capitales, incluídos los del mismo estamento clerical y religioso (cap. 12-17).

Así, por ejemplo, un obispo aprende a temperar su gula gracias a la frugalidad de ambos esposos (c.11, 143b). En otro episodio harto significativo, se nos describe como un fraile hinchado de vanagloria, es solemnemente acompañado a su monasterio por los nobles de la ciudad después de haber predicado el ser-

.../...

giosa emitiendo los votos tradicionales. Léase la defensa que hace Gerard ZERBOLD, *Super modo vivendi devotorum hominum simul commorantiun*, editado per A. HYMA, en el *Archief voor de Geschiedenis van het Aartbisdom Utrecht*, 52 (1926), 1-100, precisamente del derecho de las personas piadosas a vivir en comunidad sin hacer votos y al margen de las órdenes religiosas, tal como hacían los primeros cristianos y –según él– convendría que hicieran los clérigos seculares. Llull al organizar Blaquerna su obispado (vid. c.68) impone a sus clérigos esta solución, más tarde también implantada por pastores considerados renovadores, como Fray Hernando de Talavera. Vid. A. HYMA, *The Christian Renaissance: A History of the"Devotio Moderna"*, Hamden, Connecticut, 1956, pág. 467. Llull pudo tratar personalmente a Arnau, como consta que trató el 1289 en Montpeller al famoso general de los franciscanos Ramón Gaufred, quien el 26-X-1290 le dio una carta de recomendación para que pudiera enseñar su Arte en los conventos de la orden, y de hecho sabemos que el famoso fraticelo marsellonés Fray Bernard Délicieux, el 1319, en una de las sesiones del proceso inquisitorial que le condenó por hereje, se confesó poseedor del Ars luliana, que el mismo Llull, "catalán de Mallorca" le había regalado personalmente en Roma: per quem librum potest haberi scientia respondendi ad omnes quaestiones. Interrogatus a quo habuit dictum librum, dixit quod Romae a magistro Raymundo Lulio catalano de Maioricis. Vid.J. N. HILLGARTH, "Date de la rencontre de Lulle et d'Arnaud de Villeneuve à Marseille", *CF*, 22 (1987), 69-70; M.BATLLORI, *Obra Completa, II: Ramon Llull i el lul.lisme*, València, Biblioteca d'estudis i investigacions 19, 1993, págs. 17 y 235-236. Vid.

món de una fiesta y enorgullecido ante la idea de que los otros religiosos contemplen su triunfo, aprende de la mera presencia de Evast y Aloma una lección de humildad básica para el desempeño de su ministerio: que las buenas obras son la mejor forma de predicación. El inútil predicador al topar por el camino con una mala mujer que él en sus sermones había tratado en vano de convertir, y ahora vuelta al buen redil gracias al eficaz buen ejemplo de Evast y Aloma, se ve obligado a reconocer explícitamente que "es mayor el fruto que se obtiene del buen ejemplo que de las palabras" y hace el buen propósito de adecuar mejor en el futuro sus obras a su desbordante elocuencia.

Esta tesis, núcleo de la primera parte del libro, hace pensar que Llull, tradicionalmente considerado como terciario franciscano, quería presentarnos estos esposos ejemplares como un perfecto modelo de *beguinos*, es decir de seglares piadosos capaces de buscar y de hallar dentro del mundo la perfección evangélica, y que viven en el mundo para confirmar, con el ejemplo de su forma de vida penitente, la propia fe y la de los restantes fieles (incluídos los que supuestamente viven en estamentos más perfectos como los religiososo o los obispos), mediante la práctica de las virtudes, en especial de la caridad y de las obras de misericordia.[14]

[14] Cfr. con los consejos que imparte ARNAU DE VILANOVA, *Informació espiritual al rei Frederic de Sicília, op. cit.*, pág. 227: "...amb gran devoció les deu recordar e representar per obra de veritat evangelical, ço és, obra de pietat, de les quals obres seran principalment jutgiats los crestians al dia del juy...Per què, seynor, a clara representació e glorificació de les coses damunt dites, devets observar que .XII. o .XIII. pobres mengen davant vós quan vós mengiarets...." Terciarios y beguinos aparecen de hecho relacionados con las obras de caridad, en particular el cuidado de los hospitales. Véanse los importantes trabajos de A. RUBIO VELA y M. RODRIGO LIZONDO, "Els beguins de València en el segle XIV. La seua casa hospital i els seus llibres", *Quaderns de Filologia: Miscel.lània Sanchis Guarner*, I, València, 1984, págs. 327-341, reeditado en A. FERRANDO (ed.), *Miscel.lània Sanchis Guarner*, 3 vls, III, Barcelona, Biblioteca Abad Oliba 110, 1992, págs. 185-228. Los autores dan por .../...

Tiene sin embargo interés y resulta, quizá, significativo que Llull no mencione el nombre de *beguinos* que sí utiliza en otros lugares (Ibid.c.25), en esta parte de la obra, de planteamiento tan positivo, donde cada línea presupone la aspiración de una reforma o conversión de todo el cuerpo de la sociedad a la primera intención que es amar a Dios, y donde no encontramos ningún asomo de teorías sospechosas. Pese a notables coincidencias de enfoque, ello contrasta, como veremos, con algunos de sus contemporáneos, como Arnau de Vilanova, ya imbuídos por un concepto extremado de la pobreza y por una obsesión apocalíptica que iban a convertirles, además de *beguinos*, en visionarios y en heterodoxos.

En definitiva, las acepciones que nos han conservado la lengua de palabras como ***beguino, begardo o fraticelo***, y el mismo testimonio de los textos literarios, son un mero reflejo de numerosos avatares históricos que conviene conocer bien si queremos penetrar en el contexto histórico, es decir la realidad que se pretendía parodiar en textos tan curiosos como el de la divertida *Profecía de Evangelista* a la que nos referimos al principio de este apartado.[15]

.../...
sentado que los libros de Arnau en gran parte fueron a parar a este casa-hospital beguino. Fue de este grupo valenciano de amigos de Arnau que surgió la impugnación legal de la condena contra el maestro. Vid. M. RODRIGO LIZONDO, "La protesta de Valencia de 1318 y otros documentos inéditos referentes a Arnau de Vilanova", *Dynamis. Acta Hispanica ad Medicinae Scientiarumque Historiam Illustrandam*, 1 (1981) 241-273 y A. RUBIO VELA, *Pobreza, enfermedad y asistencia hospitalaria en la Valencia del siglo XIV*, Valencia, Institución Alfonso el Magnánimo, 1984, pág. 28; "Una fundación burguesa en la Valencia medieval: El Hospital de En Clapers (1311)", *Dynamis. Acta Hispanica ad Medicinae Scientiarumque Historiam Illustrandam*, 1 (1981), 17-49 (en especial 41-44) ; "Autobiografia i ficció en 'L'Espill' de Jaume Roig. A propòsit de l'episodi en l'hospital", *L'Espill*, 17-18 (1983) 127-148.

[15] Textos que, burla burlando, expresan también, quizá, hasta qué punto la sociedad estaba harta de tales vaticinios. Vid. S. SCHMOLINSKY, "Multifariis vaticiniis iam usque ad fastidium repleti sumus?" Deutsche Franziskaner des 13. Jahrhunderts im Umgang mit joachitischen Ideen, *Wissenschaft und Weisheit*, 50 (1987) 164-175.

Y, pese al inevitable paso del tiempo, pocas obras siguen ofreciéndonos una panorámica de conjunto tan completa y tan bien documentada, de este aspecto complejo de nuestra realidad sociohistórica, como el libro *Visionarios, beguinos y fraticelos catalanes* que hoy presentamos a la atención del público culto español.

2. La obra del P. Pou i Martí

2.1. Visionarios: un clásico de obligada referencia.

El libro del P. Pou era y es un candidato obvio para figurar en la colección "Espejo de Clío" del Instituto de Cultura Juan Gil-Albert, ya que comparte con otros títulos precedentes, el merecido prestigio de ser una obra clásica de investigación que, pese a su capital importancia como instrumento de trabajo y punto de referencia para futuras investigaciones, ha sido hasta hace poco imposible de localizar en nuestras bibliotecas universitarias. De ahí que, curiosamente, aunque de reconocida utilidad y "ortodoxia", circulara de mano en mano casi convertido en reliquia, en copias cada vez más borrosas e ilegibles conservadas como oro en paño por algunos de los miembros más devotos o pertinaces de la secta medievalística.

Hace tiempo que, como tantos colegas, sentí la necesidad de dar a conocer éste y otros excelentes trabajos, fruto de la ejemplar dedicación de un equipo de franciscanos catalanes tan humilde como eficaz en su paciente labor de exhumar las fuentes documentales de su orden, como es sabido una de las que más intensamente influyeron en la historia medieval de nuestro

pueblo.[16] Ello explica, aunque no sé si justifica, mi colaboración en el proyecto del Prof. Enrique Giménez; proyecto que estaba en marcha mucho antes que nos sorprendiera agradablemente la aparición de una reedición facsímil debida a la iniciativa del Colegio Cardenal Cisneros de Madrid.[17] Puedo, por otra parte, dar testimonio que la iniciativa personal de tratar de hallar, allá por los años setenta y mediados de los ochenta, un editor catalán interesado en la aventura de volver a publicar el libro del P. Pou culminó en un estrepitoso fracaso.

Desde la objetividad impuesta por la distancia nada pueden sorprendernos ni el fracaso, entonces, de un conato de reedición, ni la posterior aparición ahora, en un relativo espacio de tiempo, de dos ediciones, fruto meditado de iniciativas independientes. Pero la mera constatación de esta parusía o repetido retorno y actualidad del libro del franciscano catalán obliga, quizá, a hacer una oportuna reflexión sobre el cambio de circunstancias operado, o creación de una nueva conyuntura cultural capaz de auspiciar con tanta intensidad la vuelta de este curioso y en más de un sentido apasionante libro, que hace pocos años unos editores nada incultos consideraron "de escasa actualidad e interés" (*sic!*).

[16] Véase la compilación de trabajos publicados a partir de 1980, que se reconocen en buena parte deudores al impulso del P. Pou y de sus hermanos de hábito, en Albert G. HAUF, *D'Eiximenis a Sor Isabel de Villena. Aportació a l'estudi de la nostra cultura medieval*, Col.lecció Sanchis Guarner, València-Montserrat, 1990.

[17] José Ma. POU Y MARTÍ, O.F.M., *Visionarios, beguinos y fraticelos catalanes (Siglos XIII-XV)*. Presentación, A.ABAD PÉREZ. Bio-Bibliografía, J.MARTI MAYOR. Estudio introductorio, J.M.ARCELUS ULIBARRENA, Madrid, Colegio Cardenal Cisneros, 1991/2.

2. 2. *Actualidad y vigencia de los estudios sobre el Joaquinismo*

La lectura de algunos excelentes trabajos debidos a la pluma de maestros consagrados sobre el joaquinismo, tema que cabe considerar como punto de partida del libro del P. Pou, nos permite seguir paso a paso desde su sabia experiencia personal, el extraordinario interés que en las últimas décadas ha suscitado el profetismo medieval y, en especial, la impresionante figura de Joaquín de Fiore. Como no es mi intención pretender sentar cátedra en lo que constituye un terreno vastísimo y difícil de abarcar, baso mi intento de síntesis de los principales logros alcanzados, no sólo en mi modesto esfuerzo de lector obligado a suplir las todavía notables deficiencias de las bibliotecas universitarias españolas, sino también, y muy especialmente, en el criterio de estos excelentes especialistas.

Así, por ejemplo, la decana de los estudios joaquinistas, la tenaz y admirable Marjorie Reeves, nos ha legado, con la sobria elegancia y amenidad características de la mejor tradición británica, una inestimable memoria personal de lo que ella denomina "sus sesenta años de peregrinación con el abad Joaquín".[18] Seguir sus pasos, contrastando sus opiniones con la de académicos de otros países y tradiciones, nos permite remontarnos a un lejano 1929, un año antes de la publicación en forma de libro de la obra del P. Pou –gestada y dada a conocer de manera fragmentaria entre 1919 y 1926– y resulta una forma agradable de reconstruir y de contrastar el panorama que se le ofrecía a aquella joven investigadora de Oxford, con el de un investigador de cualquiera de las Españas.

[18] M. REEVES, "A Sixty-Year Pilgrimage with the Abbot Joachim", *Florensia. Bolletino del Centro Internazionale di Studi Gioachimiti*, 6 (1992) 7-32.

La Profa. Reeves descubrió su vocación por el abad Joaquín primero a través de la historia italiana de la época de Dante y luego a través del bellísimo libro de Emile Gebhart, *L' Italie Mystique*. Fue como un flechazo. El principio de una relación que se convertiría en una aventura vital. Por aquel entonces, y en palabras de la investigadora: "pocos historiadores británicos sabían algo más que el nombre de Joaquín y, si uno insistía, replicaban: –¿No era uno de aquellos lunáticos chalados?" O se limitaban a comentar: "– Debería Ud. haber escogido para su tesis doctoral algo así como 'La guardarropía en la época de Eduardo II'", porque un tema tan exótico como el abad calabrés en nada podía favorecer una carrera académica. Por aquellas fechas, constata Reeves, en inglés sólo había dos trabajos –del 1907 y del 1912, respectivamente– sobre Joaquín de Fiore. Cosa, por lo demás, que nada tenía de extraño si uno tiene en cuenta el encorsetamiento ante cualquier tema relacionado con la historia de las ideas, que la Ilustración y el utilitarismo impusieron a las universidades británicas hasta bien entrados los años setenta (¡y que luego la Sra. Thatcher haría lo indecible por reinstaurar!).

Los resultados de la tesi doctoral de la Profa. Reeves sobre la *Influencia del abad Joaquín, particularmente en el el siglo XVI* y sus posteriores investigaciones joaquinistas no empezaron a ver la luz pública hasta después de la segunda guerra mundial. Gracias al contacto con algunos de los sabios del Warburg Institute, fugitivos de la barbarie nazi, Reeves centró su atención en el estudio del *Liber Figurarum* conservado en la Bodleian Library de Oxford. Cuando estudiaba las exóticas y fascinadoras miniaturas, otra refugiada, Beatrice Hirsch-Reich, se detuvo a contemplarlas a sus espaldas. Se estableció de inmediato una natural y fructífera cola-

boración de años para desentrañar y explicar en forma de libro el misterioso sentido de aquellas imágenes extraordinarias y discutir su autenticidad o correspondencia con las ideas del famoso abad calabrés.[19]

Mientras estas dos mujeres entusiastas trabajaban en el libre y magnífico aislamiento de las bibliotecas británicas, en el continente, desolado por la guerra, otros expertos como J. Bignani–Odier y monseñor Tondelli coincidían, independientemente, en el hallazgo, estudio y edición, de la misma obra con base en manuscritos diferentes.[20]

Sólo acabada la guerra, el 1946, Reeves tuvo oportunidad de entrar en contacto y conocer personalmente a Herbert Grundmann como integrante de una delegación de académicos alemanes. El interés por la obra de Joaquín, de la que el profesor alemán era junto con C. Huck, una de las autoridades estableci-

[19] M. REEEVES-B.HIRSCH-REICH, *The Figurae of Joachim of Fiore*, Oxford, 1972. Obra que resultó póstuma para Beatrice. Aparte de otra importante colaboración : M.REEVES y B.HIRSCH-REICH, "The Seven Seals in the Writings of Joachim of Fiore", *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, 21 (1954), 211-247, cabe destacar, entre otros,los siguientes trabajos de B. HIRSCH-REICH: "Die Quellen der Trinitätskreise von Joachim von Floris und Dante", Sophia, 22 (1954) 170-178; "Eine neue oeuvre de synthèse über J.v. F.", *RTAM*, 26 (1959) 128-136; "Ein bisher unedierter Traktat J.v.F zur Bekehrung der Juden", *RTAM*. 27 (1960) 141-147; "J.v. F. und das Judentum", en *Judentum im Mittelalter*, Berlin, Miscellanea Mediaevalia, 4, 1966, 228-263, reimpreso en D. C. WEST(ed.), *Joachim of Fiore in Christian Thought. Essays on the Influence of the Calabrian Prophet*, 2 vls, Nueva York, 1975, II, 473-510; "The Symbolism of Musical Instruments in the Psalterium X Chordarum of J. of F. and its Patristic Sources", Studia Patristica..., 9, part 3; 2 *Text und Untersuchungen zur Geschichte der altschristlichen Literatur*, 94 (1966) 540-551.

[20] J. BIGNANI-ODIER, "Notes sur deux manuscrits de la Bibliothèque du Vatican contenent des traités inédites de Joachim de Flore", *Mélanges d'Archeologie et d'Histoire*, 54 (1937) 97-105 y Leone TONDELLI, *Il libro delle figure dell'Abate Gioacchino da Fiore*, 2 vls, Turín, 1939. En la 2a. ed.,II, Turín, 1953, ya colaboraron L. TONDELLI, M. REEVES y B. HIRSCH-REICH. Hay una 3a., en colaboración con el Centro Internacional de Estudios Joaquinistas, Turín, 1990.

das,[21] permitió establecer puentes olvidando bombardeos y desastres. Luego en 1950, en una visita a S. Giovanni de Fiore, en la Calabria, Reeves constató como los nativos mostraban con más interés una granja colectivizada que las ruinas de la abadía, situación que contrasta totalmente con la actual pujanza del centro internacional de estudios joaquinistas allí ubicado y de las actividades y publicaciones de obligada consulta que dicho centro patrocina. En Roma, en el refugio de la Vaticana, conocería a otros grandes especialistas como el P. Francesco Russo,[22] Mme Bignani-Odier y Morton Bloomfield.

Es significativo que este último investigador americano, autor de la síntesis crítica más detallada y completa que conozco aparecida por aquellas calendas (1957), optara por rendir homenaje a la Prfa. Reeves pasando también él revista a la producción de

[21] El primero era el pionero gracias a su tesis doctoral. Vid. H. GRUNDMANN, *Studien über J.v.F.*, Leipzig, 1927: *Studi su Gioacchino da Fiore*, Génova, 1989 y *Neue Forschungen über J.v.F.*, Marburg, 1950. Sus mejores trabajos, entre el que hay que destacar "Zur Biographie Joachims von Fiore und Reiner von Ponza", *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters*, 16 (1960), págs. 437-546, se encuentran compilados en *Ausgewählte Aufsätze*, 2 vls, Stuttgart 1976-1977, introducidos, I, págs. 1-25 por una útil biografía de A. BORST,"Herbert Grundmann (1902-1970)". Tengo a la vista y recomiendo la evaluación de los estudios joaquinistas, desde una perspectiva germánica, debida al especialista alemán K.-V. SELGE, "J.v.F. in der Geschichtsschreibung der letzten sechzig Jahre (von Grundmann bis zur Gegenwart). Ergebnisse und offene Fragen", en A. CROCCO (ed), *L'Età dello Spirito e la fine dei tempi in Gioacchino da Fiore e nel gioachimismo medievale. Atti del II Congresso internazionale di studi gioachimiti*, S. Giovanni in Fiore, 1986, págs. 29-53, con abundante información complementaria. Vid. también J.C. HUCK, *J.v.F. und die joachistische Literatur*, Freiburg im Breisgau, 1938.

[22] Vid. P.F. RUSSO, "S. Francesco e i franciscani nella litteratura profetica gioachimita", *Miscellanea francescana*, 46 (1946) 232-242; *Bibliografia Gioachimita*, Florencia, 1954; *Gioacchino da Fiore e le Fondazione florensi in Calabria*, Nápoles, 1959; "Rassegna Bibliografica gioacchimita (1958-1967)", *Citeaux*, 19 (1968) 206-214; "La figura storica di Gioacchino da Fiore", en *Storia e Messagio in Gioacchino da Fiore. Atti del I Congresso Internazionale di Studi Gioachimiti*, S. Giovanni in Fiore, 1980, 9-23. Las bibliografías de RUSSO, pueden completarse ahora, desde la misma perspectiva de la investigación italiana, con la de V. DE FRAJA, "Gioacchino da Fiore; bibliografia 1969-1988", *Florensia. Bolletino del Centro Internazionale di Studi Gioachimiti*, 2 (1988) 7-59.

estos fructíferos veinte años.[23] Como era de esperar, es el libro de Reeves-Hirsch-Reich sobre las "figuras" el que le merece el calificativo de "la contribución más importante para la comprensión del pensamiento de Joaquín" (pág. 26). Y coincide con McGinn que en el aspecto biográfico el necesario punto de partida viene marcado por Grundmann (1960), si bien aconseja, además, la lectura de los primeros capítulos de Reeves (1969) y del trabajo de la misma autora sobre la idea del último emperador del mundo.[24] Dejando de lado sus referencias a la conexión joaquinismo-franciscanismo, a la que dedicaremos un apartado especial, Bloomfield aprecia en su justo valor las contribuciones del benedictino catalán Cebrià Baraut, quien en algunos aspectos se anticipó al mismo Grundmann. Pero opina que, en general, se han estudiado muy poco las fuentes.[25]

---

[23] M. W. BLOOMFIELD, "Joachim of Flora. A Critical Survey of his Canon, teaching, Sources, Biography and Influence ", *Traditio*, 13 (1957) 249-311 y "Recent Scholarship on Joachim of Fiore and his Influence" en A. WILLIAMS (ed), *Prophecy and Millenarianism. Essays in Honour of Marjorie Reeves*, Harlow, 1980, págs. 21-52.

[24] M. REEVES, *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages*, Oxford, 1969; "Joachimist Influence on the Idea of a Last World Emperor", *Traditio*, 17 (1961) 323-370. Entre los trabajos del experto norteamericano B. MCGINN, destacan ahora sus dos libros: *Apocalyptic Spirituality*, Nueva York 1979 y *The Calabrian Abbot. Joachim of Fiore in the History of Western Tought*, Nueva York-Londres, 1985: versión italiana, Génova, 1990; "Joachim of Fiore's Tertius Status: some Theological Appraisals, en A. CROCCO (ed.), *L'Età dello Spirito e la fine del tempi in Gioacchino da Fiore e nel gioachinismo medievale. Atti del II Congresso Internazionale di Studi gioachimiti*, S. Giovanni in Fiore, 1988, págs.219-236 ; "Awaiting an End: Research in Medieval Apocalypticism 1974-1981", *Medievalia et Humanistica* N.S. 11 (1982) 263-289; "Apocalypticism in the Middle Ages: An Historiographical Sketch, *Mediaeval Studies*, 37 (1975) 155-173; "Apocalypticism in the Middle Ages: An Historiographical Sketch, *Mediaeval Studies*, 37 (1975) 155-173, y también: "Joachim and the Sibyl. An Early Work of Joachim of Fiore from MS. 322 of the Biblioteca Antoniana in Padua", *Citeaux*, 24 (1973) 97-138.

[25] "In the past fifteen years very little work has been done on the sources of Joachim's ideas. The Trinitarian jungle of the twelfth century is not yet traversed by paths..."(BLOOMFIELD, "Recent Scholarship", pág. 29 y 30). Vid. C. BARAUT, "Per la Storia dei monasteri Florensi", *Benedictina*, 4 (1950) 241- 268; "Joachim de Flore", *Dictionnaire de Spiritualité*, VIII,París, 1974, 1179-1202. Pero es, además, autor de las entradas "Flore (San Giovanni)" y "Flore (Ordre de)" del *Dictionnaire d'Histoire et de géographie ecclésiastiques*, XVII, París, 1971, col. 513-515, 515-520 y de los importantes trabajos: "Las antiguas biografías de Joaquín de Fiore y sus fuentes", AST, 26 (1953) 195-232 y "Un tratado inédito de J. de Fiore: De vita sancti Benedicti et de Officio divino secundum eius doctrinam, *AST*, 24 (1951) 33-122, que le ocasionaron la ojeriza de Grundmann.

Por su parte, Reeves pone el dedo en la misma llaga al señalar que resulta tarea muy ardua estudiar la posterior influencia de la obra de Joaquín sin una evalución previa de la originalidad de esta misma obra, ya que "originalidad e influencia son como el anverso y reverso de una moneda". Sobre este importante aspecto, a mi entender de candente actualidad, Reeves destaca el impacto que le causó el artículo de Lerner, a la hora de explicar el anti-agustinismo de ciertos autores medievales deseosos de acogerse a una idea de progreso histórico al final de los tiempos.[26] Hoy como ayer, el problema radica en la excesiva facilidad con que, una vez instalada la moda joaquinista, se descubren en todas partes influencias del abad calabrés. La investigadora británica, después de una cautelosa lectura de la monumental obra de Lubac, recomienda el establecimiento de unos criterios muy rigurosos, tales como la referencia directa al nombre u obra del de Fiore, y, sólo en segundo término, la utilización de los símbolos y figuras bíblicos que le son característicos.[27]

Naturalmente otra cuestión fundamental es la del acceso –entonces y ahora– a los propios textos del abad y a los que se le atribuyeron con el paso del tiempo. El talón de Aquiles de la investi-

---

[26] "But before influence could be properly assessed, the prior question of Joachim's originality must first be examined, for originality and influence are obverse and reverse of one coin". (REEVES, "A sixty Year Pilgrimage", pág. 25) y "The Originality and Influence of Joachim of Fiore", *Traditio*, 36 (1980) 269-316. Cfr. con R. E. LERNER, "Refreshment of the Saints; The Time after Antichrist as a Station for Earthly Progress in Medieval Thought", *Traditio*, 32 (1976) 97-144.

[27] "Obviously the most certain criterion is direct reference to Joachim, either by name or by citation which can be traced to his writings. Only a little less certain is the use of Biblical figural symbols in a manner which is unique to Joachim or particularly characteristic of his schemata..." (REEVES, "A Sixty-Year Pilgrimage...", pág. 26). Henry DE LUBAC, *La posterité spirituelle de Joachim de Flore*: I. De *Joachim à Schelling*, II: *De Saint Simon à nos jours*, Paris, 1978-1980. En este sentido resulta significativa la reseña que hizo REEVES de este libro en *Journal of Theological Studies*, N.S., 32 (1981) 187-190.

gación joaquinista parece ser, hoy mismo, y en ello hay universal coincidencia, la falta de buenas ediciones críticas de las obras consideradas canónicas, en especial de las tres obras fundamentales.[28]

Pese a las indicadas cautelas, la influencia del abad Joaquín es innegable, como probó la misma Reeves. Y resulta, una vez más divertido que fuera Norman Cohn quien la informara del extraordinario alcance de esta influencia al espetarla en un encuentro casual:– "¿Sabía Ud. que George Sand escribió una historia sobre Joaquín?". El resultado de esta estimulante pregunta fue un libro hecho en colaboración con un especialista en literatura inglesa del s.XIX, en el que descubrimos de qué manera autores radicales y en abierta ruptura con la iglesia oficial seguían utilizando una base profética para explicar su visión del futuro.[29]

[28] BLOOMFIELD, Recent Scholarshisp..., p. 25. Vid. lo que anota K.V.SELGE, "J.v.F. in der Geschichtsschreibung..." págs. 37-41, sobre los proyectos de Grundmann y propios. De momento el capital *Liber Concordie noui ad veteris Testamenti* (Venecia, 1519) puede estudiarse en ed. anastática (Frankfurt/Main 1964 i 1983/2) y en la ed. parcial (libros I-IV) de E. Randolph DANIEL(ed.), *Abbot Joachim of Fiore. Liber de Concordia Novi ac Veteris Testamenti*, Philadelphia 1983. DANIEL es también editor de un breve pero interesantísimo tratadito: "Abbot Joachim of Fiore:The De Ultimis Tribulationibus, en A.WILLIAMS (ed.), *Prophecy and Millenarianism. Essays in Honour of Marjorie Reeves*, Harlow, 1980, págs. 166-189, reeditado por Kurt-Victor SELGE, "Ein Traktat Joachims von Fiore über die Drangsale der Endzeit: De ultimis tribulationibus ", en *Florensia*, 7 (1993) 7-35, como muestra de una ed. crítica en preparación. Vid. K.-V.SELGE, "Eine Einführung Joachims von Fiore in die Johannesapokalypse", *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters*, 46 (1990) 85-131; "Redaktionsprozesse im Skriptorium J.v.F. Das Psalterium decem chordarum", en S.JENKS-J.SARNOWSKY-M.-L. LAUDAGE (ed.), *Vera Lex Historiae. Studien zu mittelalterlichen Quellen. Festschrift für Dietrich Kurze zu seinem 65 Geburstag*, Colonia-Viena-Weimar-Böhlau, 1993, págs. 223-245.

[29] Vid. n.5 y REEVES, "A Sixty Year...", págs. 27-28; M.REEVES, *Joachim of Fiore and the Prophetic Future*, Londres, 1976; M .REEVES and Warwick GOULD, *Joachim of Fiore and the Myth of the Eternal Evangel in the Nineteenth Century*, Oxford, 1987. Precisamente el libro de Norman COHN, *The Pursuit of the Millennium. Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages*, Londres, 1957, 1970/3, ha sido objeto de numerosas reediciones en paperback Londres-Toronto-Sydney-Nueva York, Paladin, 1978/3 y circula traducido a diversos lenguas, entre otras el castellano: Barcelona, 1972, y es, en parte responsable de la "movida" joaquinista y milenarista, que algunos consideran objetable, pero que en el fondo fomenta la curiosidad y la discusión. Véase también R. LERNER, *The Powers of Prophecy. The Cedar of Lebanon Vision from the Mongol Onslaught to the Dawn of the Enlightenment*, Berkeley-Los Angeles-Londres, 1983 y H.MOTTU, *La Manifestation de l'esprit selon Joachim de Fiore*, Neuchatel-París, 1977; M. BARTOLI, "Les textes prophétiques et la prophétie en Occident (XIIe-XVe siècles)", *Florensia*, 5 (1991) 127-134.

Reeves se formula otra pregunta sobre la importancia de los textos proféticos en el llamado Renacimiento: ¿Qué extraña mezcla de motivos hacía posible que los papas tuvieran oídos para los visionarios y fanáticos? ¿Quién podía creer en el sueño señuelo de "un monarca, un imperio y una espada" en una época en que la cristiandad se desmoronaba? La respuesta –intuimos los empedernidos lectores del *Tirant lo Blanc*– es que en los momentos de crisis es cuando más se necesita el refugio de la esperanza, aún a sabiendas que las bellas utopías son sólo entelequias destinadas a hacer más llevadero el perenne desengaño de la realidad.[30]

En 1979, con motivo del primer Congreso Internacional de estudios joaquinistas, toda la ciudad de San Giovanni participó con entusiasmo en los actos, uno de cuyos momentos culminantes fue, según evoca Reeves, la disputa entre unos eclesiásticos y los periodistas locales quienes mantenían que la anunciada tercera era joaquinita llegaría –¡*pace* al Sr. Berlusconi i al bienaventurado abad!– con el triunfo del marxismo. Sea como fuere, el hecho, a destacar, es que en 1979 sólo dos académicos no italianos estaban presentes y en 1994 pasaban de veinte, incluídos cuatro españoles.

Como es lógico, y era de esperar, este nuevo interés por el viejo mensaje del abad Joaquín, ha tenido una notable repercusión en la parcela que más directamente conecta con el libro del P. Pou, que es el del impacto del profetismo joaquinista en la histo-

[30] Vid. ahora M.REEVES (ed.), *Prophetic Rome in the High Renaissance Period*, Oxford, 1992; Albert G. HAUF I VALLS, "Profetisme, cultura literària i espiritualitat a la València del s. XV: d'Eiximenis i Sant Vicent Ferrer, a Savonarola, passant pel Tirant lo Blanch", en *Xàtiva. Els Borja. Una projecció europea* (con versión castellana, 1995, 101-138) y *Ramon Llull i el "Tirant"*, Palma de Mallorca, Centre d'Estudis Teològics, 1992.

ria de la orden franciscana. En los apartados que siguen, trataremos de dar una idea de la evolución de los estudios sobre el tema, tanto en el ámbito general como en el más concreto y que más nos interesa, que es el directamente relacionado con el contenido más específico de su obra. De esta manera trataremos de brindar al lector interesado en la materia un modesto *status quaestionis* que pueda resultar indicativo, no sólo de lo que se ha hecho, sino de lo que todavía queda por hacer.

2. 3. *Joaquinismo y franciscanismo*

2.3.1. *Tradición y originalidad de la aportación del P. Pou*

Como anota Bloomfield, una de las causas que más han contribuído al interés por el joaquinismo ha sido su estrecha vinculacion con una interesante etapa de la historia del franciscanismo. Historia, según él, en la que hay todavía muchas lagunas y en la que se dan a veces "tratamientos tendenciosos del tema porque algunos franciscanos modernos no desean que su orden se vea relacionada de un modo demasiado directo con ningún tipo de movimientos o tendencias de dudosa heterodoxia".[31]

Aunque en el prólogo a la reciente reedición madrileña del libro del P. Pou creemos poder detectar un cierto tono e intencionalidad apologéticos, quizá en cierto modo justificados ante la notoria tendencia de algunos a improvisar teorías sin la necesaria información y claridad de ideas, el hecho es que Pou i Martí trató el tema que se propuso con seriedad de historiador objetivo y bien documentado.

No era, ni mucho menos, un aficionado. Nacido en Santa Eugènia (Barcelona) el 1882, una vez ordenado sacerdote sus

[31] "Recent Scholarship", págs. 32-33.

superiores le brindaron la oportunidad de formarse como historiador en el Colegio Internacional de San Antonio de Roma (1906-1909). De vuelta a su provincia en un momento de intensa renovación de la lengua y de la cultura catalanas, Pou aprovechó su breve estancia en Balaguer para iniciar una labor investigadora en los archivos locales; tarea plasmada en su *Historia de la ciudad de Balaguer*, (Manresa, 1913), al tiempo que colaboraba en la barcelonina *Revista franciscana,* publicación nada parroquial sino más bien de claro enfoque misionero y universalista, y fundaba, junto con un grupo de historiadores hermanos de hábito destinados a crear escuela, la revista franciscana *Archivo Iberoamericano* donde publicó una cincuentena de artículos, entre ellos, de 1919 a 1926, los capítulos del libro *Visionarios,* aparecido en volumen aparte el 1930.

A partir de 1913 el P. Pou fue destinado a Roma para dedicarse a la docencia de la Historia de la Iglesia en el mismo Colegio Internacional donde había sido alumno aventajado. Allí enseñó a satisfacción de todos diversas materias hasta 1959, pocos años antes de su muerte en 1961. Su labor de investigador viene, pues, inevitablemente determinada por las circunstancias de una vida dictada por la obediencia que le impuso cargos y cargas muy variados y de gran responsabilidad, entre las que destacaremos su condición de miembro de la comisión litúrgica encargada de preparar el nuevo *Breviario* franciscano en 1916, y la laboriosísima elaboración y edición de dos gruesos volúmenes del *Bullarium Franciscanum.*

Si tenemos en cuenta que apenas vuelto a Roma, se había puesto al frente, en 1915, del archivo de la embajada de España en Roma, donde trabajó hasta 1940 en la penosa labor de inventariar y publicar documentos de los s.XVII-XIX, de los que, apenas

llegar, ya había dado a luz 4 vls. bien dotados del correspondiente índice analítico (Roma, Palacio de España, 1917), podemos hacernos una idea de la obligada dispersión a que se vio sometido. Evidentemente, la documentación que día a día estaba obligado a manejar guarda más relación con temas como *Felipe II y los santuarios franciscanos de Italia* (Madrid, 1916), *El libro perdido de las Pláticas o Coloquios de los doce primeros misioneros de México* (Roma, 1924) o el *Index Regestorum Familiae Ultramontanae (saec. XVI et XVII)* (Quaracchi, 1927), extracto del *AFH*, 12-20 (1919-1927) y similares, que con el tema de los beguinos y visionarios catalanes medievales, que le imponía un sistemático estudio de la documentación conservada en la biblioteca y en los archivos vaticanos

El peso de sus obligaciones, y en especial las impuestas por su ejemplar labor en la embajada, a juzgar por sus numerosas publicaciones posteriores, centradas todas en la historia de su orden, salvo alguna excursión esporádica impuesto por su patriotismo como la *Historia de la villa de San Vicente de la Barquera* (Madrid, 1953), debió resultarle disuasivo y no le permitió ampliar ni retocar de manera substancial el corpus de artículos aparecidos en el AIA, y luego recogidos en el libro que reeditamos.[32] Si hemos de juzgar por lo positivo y más original de la aportación que hizo Pou al tema tratado en este libro, sólo podemos lamentar, como medievalistas, el cambio de orientación impuesto por las referidas circunstancias, ya que otros (no sé si tan agradecidos como debieran), se beneficiaron de un cúmulo

[32] La biobibliografía del P. Pou más completa que conozco es la del P. I. VAZQUEZ, O.F.M., "De vita et scriptis R.P. Joseph Ma. Pou y Martí", *Antonianum*, 31 (1956) 383-408. He visto en la Biblioteca Nacional de Madrid ejemplares de las obras que cito.

de posibilidades y de energías que, de continuar encauzadas en el camino emprendido, hubieran podido hacer avanzar de manera definitiva este aspecto concreto de los estudios medievales en el ámbito de la Corona de Aragón.

¿Cuál fue, en definitiva, la aportación más original del P. Pou? Como decíamos antes refiriéndonos al abad Joaquín, cualquier juicio de valor sobre la originalidad de un autor y de su posible importancia y posterior influencia está en función y presupone una suficiente evaluación de sus posibles fuentes: de los materiales que tuvo a mano y de la tradición literaria y/o historiográfica a la que perteneció. En este sentido parece evidente que el P. Pou i Martí, como historiador entronca, con una triple tradición: a) la española en lengua castellana b) la catalana y c) la europea.

a) La historiografía en lengua castellana. La Historia de los heterodoxos españoles de Marcelino Menéndez y Pelayo.

Si prescindimos de la obligada y constante presencia de la monumental obra magna de Zurita, esta tradición, en el momento cultural en que Pou redactaba los diferentes capítulos de su obra, estaba brillantemente representada por la ambiciosa síntesis de la *Historia de los heterodoxos Españoles* (=HH) de D. Marcelino Ménendez y Pelayo que ofrecía una importante, si bien en muchos aspectos superficial, por prematura, visión de conjunto.[33]

En efecto, el polígrafo santanderino, que no en vano se había formado en Barcelona en la cátedra de Joaquim Milà i Fontanals, uno de los pocos filólogos españoles del momento merecedores

[33] Utilizo la ed. ahora más asequible: M. MENÉNDEZ Y PELAYO, *Historia de los Heterodoxos Españoles*, 2 vls., Madrid, BAC 150-151, 1978/ 3, I: *España romana y visigoda. Período de la Reconquista. Erasmistas y protestantes.*

del título, ya había pergeñado, en el capítulo segundo del segundo libro, un resumen sobre los albigeses y la inquisición catalana en el s.XIII. En el capítulo tercero encontramos un trabajo,mucho más denso, sobre Arnau de Vilanova, anteriormente publicado en forma de monografía. En el cuarto hay tres apartados centrados en los begardos catalanes y aragoneses y un cuarto y breve apartado sobre Juan de Peratallada (Rupescissa, o mejor, Rocatalhada). Finalmente el epílogo está dedicado al sugestivo tema de "Apostasías, Judaizantes y mahometizantes", donde D. Marcelino no olvida la figura del franciscano mallorquín fray Anselm Turmeda.[34]

A quien conozca un poco la materia una simple ojeada a la estructura del libro de Pou y a la bibliografía utlizada no hace más que confirmar la impresión que el franciscano catalán comenzó su libro bajo el estímulo del famoso libro de Menéndez y Pelayo, y en especial del capítulo tercero. Pou recogió al vuelo la sugerencia de D. Marcelino sobre el nuevo trabajo de M. Haureau que aquél no había podido consultar y que él sí aprovechó. Y no se limita a darnos el *incipit* y a extraer algunos datos relevantes del "precioso códice de la Biblioteca Vaticana" de las obras de Arnau del que daba noticia Menéndez y Pelayo, sino que copia profusamente los fragmentos más significativos. Así en el c. 2 intercala un trozo de la dudosa *Expositio super Apocalipsi,* otro del *De tempore adventus Antichristi* y del *De Mysterio cymbalorum,* y varios de la *Filosofía católica,* etc. No opta tampoco, como el polígrafo santanderino, por aludir *passim* a las cartas de Arnau, sino que incorpora algunas de ellas, bien en el cuerpo del texto, bien a pie de página. Una

[34] Consúltese, respectivamente, *Heterodoxos,* I, c. 2, Apartados I-IV, págs. 447-470; c.3,I-VII, págs. 479-512; c. 4. II-IV, págs. 516-525; epílogo, págs. 651-654.

larga nota al texto del *Rahonament* (pág. 72) en la que matiza una opinión de su modelo, parece indicar que Pou redactó este capítulo en un constante diálogo mental con "el ilustre autor de la HH".

El franciscano trata, pues, de afinar, completar y centrar en un ámbito mucho más específico y por ende más manejable: el de la antigua Corona de Aragón, la información general recogida por D. Marcelino en los capítulos arriba indicados, partiendo de un sistemático aprovechamiento del *Directorium* de Eimeric. Procede a crear una notable y sistemática *amplificatio* de los materiales ofrecidos por su predecesor, dividiendo, a medida que así lo exigen los nuevos datos suplementarios, algunos de los apartados únicos de la *HH* en capítulos independientes y creando además un importante núcleo central de capítulos nuevos [ ], algunos de los cuales constituyen, a mi entender, su aportación fundamental.

Un superficial cotejo de los temas tratados ofrece el esquema siguiente que permite hacerse una idea de la importancia de este proceso amplificativo:

HH	POU
c. 2, I	c.1, IV
c.3, I	c.2, VII
c. 4, II	**c.3-5 [6-8] 9 [10-11-12]**, IV
Epílogo	c. 13

Como podemos ver, sólo un capítulo de *Visionarios,* el segundo, que trata de Arnau de Vilanova se corresponde temáticamente por completo con el tercero de la HH, uno de los pocos que, como ya hemos indicado, Menéndez y Pelayo, gracias a la existencia de trabajos anteriores ya había trabajado en forma de monografía independiente. Todos los demás apartados de la

obra del polígrafo santanderino han sido reelaborados en profundidad, de modo que lo que no pasaba a menudo de anotaciones y esquemas ha ido tomando cuerpo y consistencia. Así han surgido capítulos independientes referidos a los beguinos mallorquines, roselloneses, y catalanes y valencianos (c. 3-5), mientras que los que tratan de los franciscanos y fraticelos catalanes del s. XIV [c. 6 y 7-8] ya no deben nada o casi nada al modelo precedente, salvo el ya indicado procedimiento de utilizar como punto de partida el vaciado del famoso, y, a menudo tendencioso *Directorium* de Eimeric.

Puede decirse que Pou se esfuerza, aunque no siempre lo consiga, por dar a las materias desarrolladas, tanto a las ya insinuadas por Menéndez y Pelayo como a las que él considera necesario tratar, la misma consistencia del capítulo tercero de la HH que en mi opinión pudo servirle de estímulo inicial. En este proceso expansivo, aprovecha incluso a veces una mera alusión, como la brevísima y por cierto incorrecta cita a Eiximenis con que la HH cierra el c.4,IV,[35] para lanzarse a elaborar todo un capítulo sobre este autor; capítulo que a su vez le obliga, por pura consistencia a hablar de Fr. Eiximeno y, con muchísima más razón, del infante Fr. Pere d'Aragón [c. 10-11 y 12].

Ahora bien, esta concienzuda y consistente reelaboración de una parte substanciosa del proyecto de su gran predecesor exigía del P.Pou un profundo conocimiento y un disciplinado aprovechamiento de las fuentes historiográficas de su Cataluña natal.

b) La historiografía catalana.

En este sentido, Pou se muestra bien familiarizado con cuanto

[35] Pág. 525: "Eximenis, en el libro X de su Chrestiá (sic!), inserta un extracto de las profecías de Rupescissa tocantes al juicio final."

en aquel momento se hacía en Cataluña y con la tradición historiográfica catalana, tanto de las obras de carácter general como de las monografías sobre personalidades o temas de carácter más particular ya publicadas o en curso de publicación, en revistas de investigación o de divulgación, y muestra también haber trabajado en el Arxiu de la Corona d'Aragó.

En realidad los mencionados capítulos sobre Eiximenis [11], Eiximeno [12], y Turmeda (13), son trabajos de síntesis, donde resume sin pretensión de originalidad la investigación que otros historiadores, a menudo también franciscanos, como Andreu Ivars, Atanasio López, Pere Maria Bordoy Torrents, Martí de Barcelona, Samuel d'Algaida, Ambrós de Saldes, Anselm de Barcelona, etc., habían llevado a cabo, o estaban gestando siguiendo las pisadas de eruditos catalanes como el P. Jaume Villanueva, Antoni, Manuel i Pròsper de Bofarull, Víctor Balaguer, Josep Torres i Bages, Ignasi Torras i Amat, Marià i Estanislau Aguiló, etc, de acuerdo con las pautas marcadas por las todavía hoy modélicas publicaciones del Institut d'Estudis Catalans, en especial la monumental y valiosísima aportación documental de Antoni Rubió i Lluch ; los estudios de Jaume Massó i Torrents, Ferran Valls i Taberner, F.B.Ma. Xiberta, Ramon d'Alós, Daniel Girona Llagostera, Francesc Carreras Candi, Agustín Calvet, Joaquim Miret i Sans, Ramon Miquel i Planas y de las entonces jóvenes promesas como Jordi Rubió i Balaguer, Pere Bohigas, los hermanos Carreras y Artau, etc.; todos ellos ya conocedores de la labor de Finke y del P. Ehrle e instalados en una investigación de alto nivel comparable a la del resto de Europa gracias a los *Estudis Universitaris Catalans* y a instituciones como el citado I.E.C. y su prestigioso *Anuari*, la Biblioteca de Catalunya, el Archivo de la Corona de Aragón y la Balmesiana, sede de la

importante revista *Analecta Sacra Tarraconensia* de la que Pou fue colaborador.

Pou al marchar a Roma no partía, pues, de cero. Muy al contrario: además de la formación humanística recibida en los centros de la provincia franciscana que le vio nacer, estaba *vellis nollis* –lo prueban las fuentes que utiliza– en contacto directo con el intenso proceso de renovación cultural que vivió Cataluña, primero bajo el signo romántico de la Renaixença y luego bajo el signo clásico del Noucentisme. Este último movimiento, impulsado políticamente por la Mancomunitat Catalana, aspiraba, como es sabido, a la consolidación de metas plenamente europeas en todos los campos, incluido el cultural.

Las diversas ramas de la orden franciscana, pese a tratar de trascender el ámbito local en sus publicaciones en castellano destinadas también a las misiones sudamericanas, hacia el 1926 ya habían conectado de forma directa con estos movimientos culturales, de los que eran directamente beneficiarios cuantos se educaban o mantenían contactos directos con el país.[36]

La obra de Pou se beneficia en gran parte de esta propicia conjunción de elementos a los que hay que añadir la circunstancia, no menos favorable de la creación de una revista como el AIA, que le ofrecía, a él y al nutrido grupo de historiadores de su orden, muchos de ellos pertenecientes a su misma provincia religiosa, una tribuna apropiada y la posibilidad de establecer contactos con historiadores franciscanos de otras provincias.

[36] Doy esta fecha con base en los datos que facilita J. ARRUFAT, "La Editorial Seráfica", *Revista Franciscana*, 963-964, feb.-marzo (1929) 105-116. Pou utiliza a menudo la revista *Estudios franciscanos* y colaboró en *Estudis Franciscans* donde vieron la luz en catalán los trabajos del P. Samuel de Algaida, sobre Eiximeno, y los de F. Valls i Taberner sobre el infante Fr. Pere de Aragón, o se divulgaron obritas tan importantes como la versión catalana de las Revelacions de Santa Elisabet editadas en Roma por un famoso colega del P. Pou, el P. Livarius Oliger. Uso como ejemplo el primer volumen que tengo a mano: *EF*, 37 (1926).

c) *La historiografía europea. Documentación del Archivo Vaticano*

Roma brindó a Pou la oportunidad de confrontar el bagaje cultural recibido en Cataluña, con la opinión de los mejores maestros de su orden, con lo mejor de la intelectualidad eclesiástica y con la más selecta bibliografía internacional. Hay evidencia en su mismo libro, de que no escatimaba esfuerzos en su preocupación por conseguir obras de historia eclesiástica difíciles de obtener incluso en la misma Ciudad eterna.[37]

Sin embargo, la entonces generalizada ignorancia europea de todo o casi todo lo concerniente a la Península Ibérica obliga a suponer que cuanto pudo asimilar en aquellas publicaciones internacionales, si prescindimos de las muy contadas excepciones que confirman la regla, debió limitarse a temas de interés global, abundantemente tratados por la erudición francesa, italiana y alemana, como el del joaquinismo, su vinculación histórica con el franciscanismo a través de la famosa *quistione della Povertà* y sus repercusiones en la Toscana y en Occitania. Y si exceptuamos el caso occitano, al cual acabamos de referirnos, Pou sólo pretendía utilizar tales temas como necesario marco general de referencia o en el breve resumen del capítulo intro-

[37] Así, p.e. en *Visionarios*, c. 4., para poder hablar con conocimiento de causa de un importante trabajo del Prof. Vidal y presentar in extenso a sus lectores el texto del proceso de Aimar de Mosset, pide a París el volumen *Analecta Gallicana, Revue d'Histoire de l'Eglise de France*, que había buscado inútilmente en la biblioteca de la Escuela Francesa de Roma.

ductorio donde sólo aspiraba a la claridad de una síntesis comprensible.[38]

Lo que en realidad exigía su tarea, además de la imprescindible recogida previa e inteligente digestión de los datos dispersos ya publicados, era una diligente investigación en los archivos eclesiásticos vaticanos, complementaria y paralela a la realizada en el Archivo de la Corona de Aragón (y los de otras ciudades antiguamente pertenecientes a aquélla, como Valencia o Palma de Mallorca). Como el ACA había sido y era explorado por investigadores extranjeros y catalanes de la talla de un Finke o de Rubió i Lluch, la contribución mas substanciosa y original que podía ofrecer un historiador catalán residente en Roma era, evidentemente, tratar de aprovechar al máximo las fuentes documentales del Archivo Secreto Vaticano y de la Biblioteca Apostólica. Y eso fue lo que trató de hacer el P. Pou, en los momentos que le dejaron libre sus restantes ocupaciones. A ello se debe, a mi entender, que su libro, pese a haber sido superado en muchos aspectos, siga manteniendo su incuestionable valor de receptáculo de una abundante documentación que de otra manera seguiría siéndonos inasequible.

[38] Resulta ahora interesante contrastar la bibliografía de este tipo que maneja D. Marcelino, a quien nadie puede tildar de indocumentado y que muestra haber frecuentado bibliotecas como la Marciana de Venecia, o la misma Vaticana, etc., con la que aporta Pou. Encontramos algunas notables coincidencias, y parece evidente que Pou tiene delante la HH, porque, además, la cita. Pero, como era de esperar, el franciscano, tras consultar y aprovechar la bibliografía citada por su modelo, en especial el Directorium d'Eimeric es capaz de ampliarla constantemente gracias a su extraordinaria familiaridad con las fuentes historiográficas de su orden, tanto generales como hispánicas: bularios, ediciones de los PP. de Quaracchi, e incunables etc, y tener siempre a mano las obras clásicas de Tocco, Ehrle, Denifle, Zanoni, Oliger, Golubovich, Sabatier, Little, Lea, etc. Baste como botón de muestra de su técnica y del espíritu generoso que le anima, que no es otro que el de facilitar a los lectores información de otra manera difícilmente asequible, ver como inserta al final del c. 8 información, como la bula papal del 3 de octubre de 1431, dirigida a Calixto III, obispo de Valencia, y a los obispos de Zaragoza y Tarazona, que extrae del entonces recién publicado *Bulario Franciscano* de cuya edición se había hecho responsable, o copia el texto íntegro de la importante réplica de San Juan de Capistrano a la Postila de Fr. Felipe Berbegal, ya publicada por el P. Oliger.

Es posible que Pou se percatara también del incalculable valor del fondo vaticano a la vista de las notas de la HH, donde Menéndez y Pelayo llamaba la atención sobre la importancia del códice de las obras de Arnau de Vilanova allí conservado. Sea como fuere, lo importante es que una vez en Roma se aplicó a la tarea de investigar este rico acervo, como lo prueban los nuevos materiales que ofrece en las páginas de su libro, entre las que cabe destacar, por ejemplo, la serie de cuatro bulas papales inéditas, dos de ellas destinadas al obispo de Mallorca Guiu de Terrena o Terré, publicadas en el c. 3, o el diploma papal dirigido al mismo destinatario (c.7) que llenan importantes vacíos dejados por Eubel.

Más interés tiene todavía la *Reprobatio operis cathalonici* redactado por el citado Guiu junto con el inquisidor dominico Fr. Pedro de Palude para rebatir un texto catalán herético escrito hacia 1318, cuyo título era *De statibus Ecclesiae secundum Apocalypsim.* Pou amplía así la información de Vidal obtenida, como hemos visto, en Francia, y no sólo localiza el texto de los inquisidores, lo que le permite reconstruir succintamente en el c. 7 las 42 proposiciones heréticas que el libelo pretendía atacar, sino que, conocedor de su importancia documental, lo publica en apéndice bajo el título *"Refutación de un libelo anónimo catalán sobre la renovación de la iglesia mediante el espiritu y la regla de S. Francisco".* [39]

[39] Fr. Bartomeu F.M. XIBERTA, O.C., *Guiu Terrena, carmelita de Perpinyà*, Barcelona, Estudis Universitaris Catalans, Sèrie monogràfica II, 1932, pág. 67 alude a esta publicación de Pou, y ofrece una visión de conjunto de la vida y obra de este inquisidor catalán, sobre el cual vid. J.P. ETZWILER, "Six Questions of Guido Terreni, O. Carm.(m.1342) Vat. lat. 901, ff.1403-145r", *Carmelus*, 35 (1988) 138-177; E. LLAMAS MARTÍNEZ, "Teólogos carmelitas españoles pretridentinos", en *Repertorio de Historia de las Ciencias Eclesiásticas en España*, 3 Siglos XIII-XVI, I, Salamanca, 1971, págs. 365-393; K.REINHARDT y H.SANTIAGO-OTERO, *Biblioteca bíblica Ibérica medieval*, Madrid, CSIC, 1986, n.57, págs. 154-158.

En el c.8, continúa complementando la HH y el *Bulario Franciscano* del P. Eubel publicando una bula del Archivo Secreto Vaticano sobre las actividades de Fray Arnau Muntaner, texto que confirma la presencia y actividad misionera de fraticelos catalanes en el vicariato Aquilonar o tierras de tártaros y permite poner en duda y corregir en algunos puntos concretos la tendenciosa información de Eimeric.

En el capítulo 9, dedicado a Rocatallada, vemos que Pou procede resumiendo y corrigiendo datos ya publicados en la HH o por Rubió y Bohigas, pero su deseo de ir siempre que le es posible directamente a las fuentes le llevó a descubrir en el Fondo Rossiano de la Biblioteca Vaticana un Ms. desconocido del *Ostensor*, y a servirse para su síntesis del *Vade Mecum* del códice latino vaticano 1964 del fondo de la Reina de Suecia (además del también vaticano 4265), de los que extrae fragmentos muy pertinentes al tema de su libro, ofreciendo a los futuros editores –Pou está bien al corriente de las investigaciones de "Juana Odier"– la posibilidad de cotejar estos códices vaticanos con los conservados en París y Carpentras, ya mencionados por Menéndez y Pelayo.

Por lo que toca a la importantísima figura de Fray Pedro de Aragón, el capítulo que Pou dedica a este infante es, salvo error, el más importantes de la obra, tanto por la densidad de la información acumulada como, sobre todo, por su originalidad. Ya dejamos apuntado que se trata de un capítulo que desarrolla un aspecto no tratado por Menéndez y Pelayo, pero sí en cambio por la historiografía catalano-aragonesa. En este sentido Pou, además de Eubel, complementa la labor de Zurita, Finke, Rubió i Lluch, Valls i Taberner, Ivars, Alfons M. de Barcelona, etc., y muy en particular el texto de las *Revelacions* en catalán, ya dadas a conocer por el P. Alfons M. de Barcelona a principios de siglo.

Pou brindó ahora a sus lectores la oportunidad de conocer punto por punto la reacción de los expertos ante tales revelaciones, haciendo público el informe técnico, conservado en un ms. del Archivo Vaticano, armario LIX, núm. 17, de un grupo de teólogos locales de diversas órdenes y tendencias. Este importantísimo documento nos permite comprobar ahora hasta qué punto los miembros de esta comisión *ad hoc* se muestran consecuentes con sus anteriores opiniones o se dejan llevar, una vez en pleno cisma de Occidente, por intereses o prejuicios de partido.

Por si fuera poco, Pou amplia los datos conocidos sobre la biografía de Fray Pedro con una abundantísima documentación procedente de los registros vaticanos, en especial las numerosas cartas enviadas por el pontífice al infante o a otros miembros de la familia real, así como diplomas inéditos. En total son casi una treintena los documentos que intercala en este capítulo, lo que da una idea de la importancia de su aportación y del tiempo dedicado a ella, si tenemos en cuenta que cada hallazgo supone a menudo muchas horas de búsqueda infructuosa. Pou confiesa, sin ir más lejos, haber buscado en balde en los archivos vaticanos información sobre Fray Anselmo Turmeda. Por lo que toca a Eximenis y Eiximeno no hallo indicios que se molestara en hacerlo, o, al menos, si lo hizo, de que obtuviera resultados concretos.

En resumen: la aportación de Pou al tema que trata consiste en haber transformado en una monografía especializada competente, todavía de consulta necesaria, los esquemas de la HH, amplificándolos de manera sistemática a partir, por orden de importancia de: 1) materiales nuevos exhumados en los fondos vaticanos, concentrados de manera especial en los capítulos siete, diez y en el apéndice; además de otros dispersos en los capítulos tres y nueve 2) la reproducción de textos fundamentales del acervo bibliográfico internacional, ya publicados, pero muy

difíciles de conseguir (Vidal, Oliger, etc) 3) un ensamblaje inteligente de toda la información publicada en castellano y en catalán —con un evidente y natural predominio de las fuentes historiográficas del ámbito de la antigua Corona de Aragón— pero suficientemente situada dentro del marco general de la historia del franciscanismo y del joaquinismo en la Edad Media.

En el lejano momento de su publicación la novedad del libro del P. Pou había que buscarla en los puntos 1 y 2, ya que, y sin que ello implique menoscabo alguno del valor que tuvo y que todavía tiene como obra de conjunto, muchos de sus capítulos ya nacieron, como hemos dicho, con voluntad de síntesis, lo que implica que han sido a menudo superados por la investigación posterior, y que su utilización exige un oportuno remozamiento y puesta al día tanto por lo que respeta a la bibliografía específica sobre cada uno de los autores discutidos, como al contexto de los estudios generales donde éstos se enmarcan.

2.3.2. *¿Joaquinismo en Cataluña? Una nueva ojeada crítica de conjunto al libro del P. Pou.*

Ya hemos tratado de avanzar en el apartado 2.2. algunos datos fundamentales sobre el notabilísimo progreso que se detecta en los estudios sobre el joaquinismo a nivel internacional, lo que nos permite tratar ahora de manera más particular de qué manera estas nuevas corrientes afectan, modificándolo, bien sea ofreciendo nueva información o imponiendo correcciones importantes, el contenido del libro del P. Pou. En primer lugar, en lo que toca al campo específico de su investigación, centrada —y lo subrayo bien expresamente ya que hay al parecer una evidente tendencia a olvidarlo— en los límites marcados por el título de *Visionarios, beguinos y fraticelos catalanes (siglos XIII-XV)*, y de manera más tangencial y secundaria aludiendo, dentro de lo posible, a las aportaciones bibliográficas más relevantes que

afectan el marco general de los estudios sobre las relaciones joaquinismo-franciscanismo.

Parece obligado entrar en materia partiendo primero de las obras más recientes y de carácter más general, para centrar luego la atención en las de tema más puntual. Este confrontamiento permitirá, quizá, llamar la atención sobre los avances más espectaculares y también sobre las lagunas todavía existentes, o aquellos aspectos que esperan todavía un tratamiento monográfico más minucioso o plantean interrogantes que hacen deseable una mayor discusión crítica. El método seguido será el de la vieja dialéctica escolástica medieval del *sic et non*, ya que trataré de brindar a los estudiantes y estudiosos que quieran formarse sus propias ideas, una noticia objetiva de las líneas generales y de las tesis de las obras resumidas, tratando primero de equilibrar la balanza y que éstas representen equitativamente los dos lados de la argumentación, para luego ofrecer mi propio punto de vista, que en modo alguno se pretende que sea decisivo ni magistral.

2.3.2.1. *Algunas aportaciones recientes de carácter general*

La aportación de conjunto más importante en forma de libro de estos últimos años ha aparecido en inglés bajo el título eufemístico de *La profecía en el occidente mediterráneo*, en realidad referido en buena parte a Cataluña, es decir al mismo espacio del estudio de Pou, que aprovecha y complementa.[40] El

[40] H. LEE-M.REEVES-G. SILVANO, *Western Mediterranean Prophecy: The School of Joachim of Fiore and the Fourteenth– Century Breviloquium*, Toronto, Studies and Texts 88, 1989. Véase el resumen, que utilizo, por tratarse de uno de los autores del libro en cuestión, de H. LEE, "The School of Joachim of Fiore and the Fourteenth-Century Breviloquium ", en G. L. POTESTÀ (ed), *Il profetismo gioachimita tra Quattrocento e Cinquecento. Atti del III Congresso Internazionale di Studi Giaochimiti* S. Giovanni in Fiore, 17-21 settembre 1989, Génova, Marietti, 1991, págs. 213-224.

libro es, en el fondo, un producto más de las investigaciones de la Profa. Reeves, ya discutidas anteriormente (§ 2.2), puesto que fue ella, salvo error, la primera en percatarse que bajo el engañoso título de *Summula seu Breviloquium super Concordia Novi et Veteri Testamenti* se escondía algo más que un mero resumen del *Liber Concordie* de Joaquín de Fiore. Se trataba de una obra de gran relevancia porque, según ella, documentaba de qué manera en la Cataluña de mediados del s. XIV el mensaje joaquinista había sido reciclado y puesto al servicio de otra causa.[41] Por consejo de la Dra. Reeves, Harold Lee convirtió la edición de este interesante síntesis o *Breviloquium* en tema de su tesis doctoral y un tercer colaborador se añadió al equipo, repartiéndose los tres las diversas tareas de editar y de introducir de manera adecuada este importante texto, hasta ahora inédito.

El *Breviloquium* consta de una introducción en verso que resume con monótono pero candente sonsonete, que recuerda el de otros textos semejantes en catalán, el terrible vaticinio del inminente fin de los tiempos con todas sus secuelas tradicionales: expoliación y fuga del clero, tentación y tribulaciones generales, invasiones y destrucciones causadas por los bárbaros: turcos en Grecia, etíopes en Italia, moros en Alemania, etc. hasta que llegue, con el tercer estado del mundo la apertura o revelación del séptimo sello y con ella la

[41] REEVES, *The Influence of Prophecy...*, Oxford, 1969, pág. 223. (Vid. la n.9 de la presente introducción).

plenitud de las gentes. Pero a este gozo comparable al día de Ramos, seguirá el viernes santo de la prueba final o signos del último juicio.[42]

El texto establece el tipo de concordancia o correspondencias de fechas y sucesos bíblicos del Antiguo y del Nuevo Testamento a los que se da un sentido figural alegórico en las catorce distinciones del tratado, tres de las cuales (1-3) aluden a los tres estados (*status*), para establecer luego la estructura de las siete edades del mundo en relación con otras siete de la historia de la Iglesia, los siete sacramentos y las siete cabezas de la bestia apocalíptica, repetidamente ilustrada en las miniaturas o tablas del texto. En las últimas distinciones el autor se esfuerza por establecer la concordancia de las generaciones que hay de Adán hasta Cristo y el Anticristo. En las tres últimas resume parte de la información ya diseminada en las distinciones cuarta y quinta sobre los sucesos sintetizados en el poema del prólogo sobre el fin de los tiempos. El paso de la segunda a la tercera edad, vendrá marcado, respectivamente, a partir del sexto tiempo, por la apertura o anuncio de la venida de S. Francisco, la del Anticristo místico y la de los once reyes que precederán la llegada del gran Anticristo, o Anticristo último.

[42] Clerus perdet imperium, reptans expoliatus. / Cadet in uituperium, ut populus fugatus.../Nam surget tunc temptatio toti mundi ventura, / nec fuit tribulatio talis nec est futura.../...barbari Hesperiam ferent ab Occidente, / et Thursi contra Greciam surgent ab Oriente; / Ethiopes Ytaliam, australi ulcione; / ferient Alamaniam mauri ab aquilone.../Tunc septimi apercio sigilli gloriosa,/ fiet et reuelatio per orbem radiosa. / Nam grandis iubilatio erit et lux serena // et grandis proclamatio, cuntorum laude plena./ Tunc plenitudo gentium, solemniter intrabit/ sed Christum qui rex omnium reliquias salvabit, /lux solis septempliciter, ut lux septem dierum/ erit lune similiter, in contemplando rerum.../ Sed cunta ista gaudea, cito sunt finienda, / quia tunc sexta feria, post palmam est ponenda./ Caput drachonis ultimum, de carcere soluetur, / suscitans bellum septimum ut mundus perturbetur. / Post hec signa iudicii per orbem fulgurabit. / Et eterni supplicii, terrores nunciabunt, etc. (A la hora de redactar estas páginas no tengo delante el texto de la edición, que sólo he podido consultar, pero sí las notas y mi propia transcripción de fragmentos del Ms. 6972 de la Biblioteca Nacional de Madrid, ff. 1-1va, que en su día destinaba a la anotación de la edición del *De Triplici Statu Mundi* atribuído a Eximenis).

Se trata de conceptos que resultan, en general, familiares. Lo original del libro es que, de una parte, el autor trata de operar un ajuste de fechas adaptando las concordancias a un momento histórico posterior: el de la generación 46, que va del 1350 al 1367. Este reajuste, no sólo asimilaba la tesis que identificaba a San Francisco como el ángel del sexto sello apocalíptico, sino también diversos aspectos de la famosa polémica surgida en el seno de la orden franciscana que los llamados "espirituales" y los beguinos mantenían con los conventuales, o sector que ellos consideraban más laxo de la misma orden, y con la santa Sede, que había impuesto una interpretación más atemperada o adaptada a las necesidades de los nuevos tiempos, de la primitiva regla de San Francisco.[43] De otra

[43] POU, c. 1(II-IV) ya dejó bien resumido cómo y por que caminos se estableció la conexión entre el joaquinismo y el franciscanismo. Vid. la Summula, dist. 3 y 4. H.E. LEE- M.REEVES, *Western Mediterranean*, págs. 3-15 centran la primera parte de su introducción en Sicilia. Para completar ahora la información que da el capítulo primero de POU se sugiere la lectura de obras de carácter general que ofrecen una visión de conjunto sobre la historia de la orden franciscana. Vid. L. TEMPERINI,et alii, *Testi e documenti sul terzo ordine francescano (sec. XIII-XIV)*, Roma, 1991; D. MÜLLER, "Les beguines" en *Christianisme médiévale, Mouvements dissidents et novateurs*, *"Heresis. Revue d'herésiologie médiévale*, 13-14, Carcassone, Centre René Nelli, 1990 ; M.D. LAMBERT, *Medieval Heresy. Popular Movements from the Gregorian Reform to the Reformation*, Oxford-Cambridge (USA), Blackwell 1977 y 1992/2, c.11, págs. 189-214 y *Franciscan Poverty*. The *Doctrine of the Absolute Poverty of Christ and the Apostles in the Franciscan Order 1210-1323*, Londres, SPCK, 1961, (en especial los cap. 7-10);L. DOUVAL-ARNAUT, "Les conseils remis a Jean XXII sur le problème de la pauvreté du Christ et des apotres (Ms. Vat. Lat. 3740) ", en *Miscellanea Bibliothecae Apostolicae Vaticana*, III, Roma, Studi e Testi, 333, 1989, págs. 121-201; D. NIMMO, *Reform and Division in the Franciscan Order 1226-1538*, Roma, 1987, págs. 139-201 y 240-279; E. PÁSZTOR, *Francesco il francescanesimo e la cultura della nuova Europa*, Roma, 1986; T. LOMBARDI, *Storia del Francescanesimo*, Padua, 1980; M. DAMIATA, *Guglielmo d'Ockham: Povertà e potere. I. Il problema della povertà evangelica e francescana nel secolo XIII e XIV. Origine del pensiero politico di G. Ockham*, Florencia, Studi Francescani, 1978; D. L. DOUIE, *The Nature and the Effect of the Heresy of the Fraticelli*, Nova York, 1978/2; L. PELLEGRINI, *Storia francescana. Momenti e problemi di storia francescana dalle origini al sec. XVI*, Roma, 1973; B. BOLTON, "Mulieres Sanctae", *Studies in Church History*, 10 (1973) 77-95, ahora en S. MOSHER STUARD (ed.), *Women in Medieval Society*, Filadelfia, 1976, págs. 141-158; R.E. LERNER, *The Heresy of the Free Spirit in the Later Middle Ages*, Berkeley-Los Angeles, 1972; Stanislao da CAMPAGNOLA, *L'angelo del sesto sigillo e l'"alter Christus". Genesi e Sviluppo di due temi francescani*

.../..

parte, y en contra de lo que cabría esperar dado el papel preponderante que solía tener Francia en los vaticinios surgidos al amparo de los conventos franciscanos de Occitania y Aquitania,[44] el autor atribuye el papel del undécimo de los once reyes que debí-

.../..

nei secoli XIII-XIV, Roma, Laurentianum/Antonianum, 1971 ; K. ESSER, Origins of the Franciscan Order, Chicago, 1970 : *Origine e inizi del movimento e dell'Ordine Francescano*, Milán, 1975; H.R. ROGGEN, *Geschichte der franziskanischen Laienbewegung*, Werl, 1971 y De franciskaanse lekenbeweging, een historisch-pastorale studie, 2 vls, Mechelen, 1966; J.MOORMANN, *A History of the Franciscan Order from its Origins to the Year 1517*, Oxford, 1968; D. CRESI, *S. Francesco e i suoi Ordini*, Florencia, 1955; A. GHINATO, *Lezioni di storia dell'Ordine dei frati Minori*, 2 vls., Roma, 1952-1953; M. SEVESI, *L'Ordine dei Frati Minori. Lezioni storiche (1209-1517)*, Milán, 1942. Por otra parte la abundante bibliografía sobre el abad Joaquín que ya hemos dado puede completarse con trabajos donde se toca a menudo la relación con el franciscanismo. Vid. en especial L. SALVATORELLI, "Movimento Francescano e Gioachimismo: La storiografia francescana contemporanea", en *Storia del medioevo. Relazione del X Congresso Internazionali di Scienze Storiche III*, Florencia, Biblioteca Storia Sansoni, 1955, págs. 403-448 ; I. VÁZQUEZ JANEIRO, "Anticristo 'mixto', anticristo 'místico'.Varia fortuna de dos expresiones escatológicas medievales", *Antonianum*, 63 (1988) 522-550; E. WEBER, "Au principe de l'interprétation par S. Bonaventure de l'eschatologisme de Joachim de Flore", *Florensia* 5 (1991) 27-43; R. MANSELLI, "Età dello Spirito e profetismo tra Quattrocento e Cinquecento, en Atti del II Congresso Internazionale di studi gioachimiti, S. Giovanni in Fiore, 1986, págs. 237-250 ; "Gioacchino da Fiore e la fine dei tempo, in Storia e messaggio in Gioacchino da Fiore. *Atti del lo Congresso Internazionale di studi gioachimiti*, S. Giovanni in Fiore, 1980, págs, 429-445; "L'Apocalisse e l'interpretazione francescana della storia", en *The Bible and Medieval Culture*, Lovaina, 1979, págs. 151-170; "I frati minori nella storia religiosa del secolo XIII", en *Quaderni Catanesi di studi classici e medievali*, 1 (1979) 7-24; "Il problema del doppio Anticristo in Gioacchino da Fiore", en *Festchrift für Heinz Löwe zum 65 Geburstag*, Colonia-Viena, 1978, págs, 427-449; "Accettazione e rifiuto della terza età" en, *Rivelazione e storia*, Roma, 1971, págs. 1-35; D.C. WEST Jr., "The Re-formed Church and the Friars Minor:The Moderate Joachite Position of Fra Salimbene", *AFH*, 64 (1971) 273-284; "Le cas du pape hérétique vu à travers les courants spirituels du XIVè siècle, *Archivo di Filosofia*, 8 (1970)113-129; "L'attesa dell'età nuova ed il gioachimismo", en L'attesa dell'età nuova nella spiritualitè della fine del Medioevo, 16-19 ottobre, 1960, *Convegno del Centro di Studi sulla Spiritualità medievale III*, Todi, 1962, págs. 145-170; J.I. SARANYANA, *Joaquín de Fiore y Tomás de Aquino. historia doctrina de una polémica*. Pamplona, Universidad de Navarra. 1979; I. DA MILANO, "L'incentivo escatologico nel reformismo dell'ordine francescano", en *L'attesa...*, Todi, 1962, págs. 283-337.

[44] Donde sobresale la figura del gran teólogo Fray Pedro Juan Olivi. Vid. LEE-REEVES, *Western Mediterranean*, págs. 17-26, que lo consideran joaquinista recalcitrante, cuando muchos de los autores de la escuela del malogrado Prof. Manselli, uno de los máximos especialistas, lo ven más centrado en la cuestión de la pobreza, que conectó con un mitigado joaquinismo. Vid. PIETRO DI GIOVANNI OLIVI, *Scritti scelti*, ed. P. VIAN, Roma, 1989; D. BURR, *Olivi and Franciscan Poverty. The Origins of the Usus Pauper Controversy*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 1989 ; "Olivi, Apocalyptic Expectation, and Visionary Experience", *Traditio*, 41 (1985) 273-288; "Bonaventure, Olivi and

.../..

an preparar la llegada del Anticristo último, puro o verdadero, al monarca de Aragón Pere IV, "el Cerimoniós", como conquistador-usurpador del reino de Mallorca y gracias a su intervención en los asuntos de Sicilia. De esta manera da un importante giro, de signo político, a los vaticinios de procedencia angevina y otorga, en cambio, un extraordinario protagonismo a Cataluña, hasta el

.../..

Franciscan Eschatology", *CF*, 53 (1983) 23-40; "Olivi's Apocalyptic Timetable", *Journal of Medieval and Renaissance Studies*, 11 (1981) 237-260; *The Persecution of Peter Olivi*, Filadelfia, 1976; la ed. de D.E. FLOOD, Peter Olivi's Rule: Commentary, Edition and Presentation, Wiesbaden, 1972, y "Petrus Johannis Olivi. Ein neues Bild des angeblichen Spiritualen Führers", *Wissenschaft und Weisheit*, 34 (1971) 130-141 ; E. PÁSZTOR," Giovanni XXII e il Gioachimismo di Pietro di Giovanni Olivi", *Bulletino dell'Istituto Storico Italiano per i Medio Evo e Archivio Muratoriano*, 82 (1970) 365-424; "Le Polemiche sulla 'Lectura super Apocalipsim' di Pietro di Giovanni Olivi fino alla sua condanna", *Ibid.*, 70 (1958) 365-424; F. SIMONI, "Il 'Super Hieremiam e il gioachimismo francescano",Bulletino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 82 (1970)13-46; R. MANSELLI, "L'Apocalisse da Pietro di Giovanni Olivi a S. Bernardino da Siena", en *Atti del Simposio internazionale Cateriniano-Bernardiniano*, Siena, 1982, págs, 631-638; "L'Anticristo mistico, Pietro di Giovanni Olivi, Ubertino da Casale e i papi del loro tempo, *Collectanea Franciscana*, 47 (1977) 5-25; "Pietro di Giovanni Olivi spirituale", en *Chi erano gli Spirituali?*, Asís, 1976, págs. 181-204; "L'Idéal du Spirituel selon Pierre Jean-Olivi" en *Franciscains d'Oc. Les Spirituels ca 1280-1324*, Tolosa, *Cahiers de Fanjeaux* 10, (1975), 99-138; "Divergences parmi les mineurs d'Italie et de France Méridionale", Les mendiants en pays d'Oc au XIIIe siècle, Tolosa, Cahiers de Fanjeaux 8, (1973), 355-377; "La terza età, Baylon e l'Anticristo mistico (a proposito di Pietro di Giovanni Olivi), *Bulletino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano*, 82 (1970) 47-79; *Spirituali e beghini in Provenza*, Roma, 1959; *La "Lectura super Apocalipsim" di Pietro di Giovanni Olivi. Ricerche sull'escatologismo medioevale*, Roma, 1955. En conjunto tiene especial interés el volumen *Franciscains d'Oc. Les Spirituels ca 1280-1324*, Tolosa, *Cahiers de Fanjeaux*, 10, (1975). Destacaría aquí los trabajos de P. PEANO, "Ministres Provinciaux de Provence et Spirituels", págs. 41-65; J. PAUL, "Hugues de Digne", págs. 69-97; D.FLOOD, "Pierre Jean-Olivi et la règle franciscain", págs. 139-154 ; L. von AUW, "Angelo Clareno et les spirituelles du Midi", págs. 243- 262 (en especial pág. 248, con referencia al viaje de Clareno a Mallorca en 1313, y a Felipe de Mallorca, págs. 256-257); Ch. T. DAVIES, "Le pape Jean XXII et les spirituelles. Ubertin de Casale", págs. 263-283; Y. DOSSAT, "Les origines de la querelle entre precheurs et mineurs provençaux. Bernard Délicieux", págs. 315-354; Sobre Clareno, vid. F. ACCROCCA, "Ermeneutica delle fonti e storia del francescanesimo. L'agnellino e la scrofa nella litteratura di Angelo Clareno", *Analecta T.O.R.*, 21 (1991) 509-519; "Angelo Clareno Gioachimita? Studio sull'"Expositio Regulae Fratrum minorum", *Analecta T.O.R.*, 21 (1989) 43-67; G.L. POTESTÀ, *Angelo Clareno dai Poveri Eremiti ai Fraticelli*, Roma, Nuovi Studi Storici, 8, 1990, en especial págs. 43-48 y 82-84 sobre Felipe de Mallorca y Arnau de Vilanova ; "Gli studi su Angelo Clareno, Dal ritrovamento della raccolta epistolare alle recenti edizioni", *Rivista di Storia e Letteratura religiosa*, 25 (1989) 111-143; L. von AUW, *Angelo Clareno et les espirituels italiens*, Roma, 1979 ; Angelo CLARENO, *Epistole*, en *Angeli Clareni Opera*, I, Roma, 1980 y *Historia septem tribulationum*, ed. P. GUINATO, Roma 1959.

punto de llegar a formular una extraña etimología destinada a explicar su devastadora y apocalíptica misión, antes de ponerse al servicio del papa-rey universal:

Nam Cathalonia a ***logos****, quod est sermo, et* ***cathalicio****, quod est uastacio dicitur, quia, ut predictum est, ultra quam credi potest universa vastabit. Et ideo describitur: Terribilis terrore eam inmictet cunctis gentibus, atque mirabilis. Tacenda enim sunt plus quam dicenda ea que iste rex cum sua gente facturus est. Et fortis nimis non etiam ei resistencia adversorum. Dentes eius ferreos et magnos habebat, hoc est bellatores fortes, magnates inmisericordes, comedentes et comminuentes, hoc est bellas, et interficientes, et reliqua pedibus suis conculcans...* (Ibid. f. 13v).

Los autores del estudio dan por sentado que el autor del *Breviloquium* era catalán y que la obra iba destinada no sólo a los grupos de beguinos y miembros de la Tercera Orden franciscana sino también a los cenáculos o grupúsculos espirituales dispuestos a seguir a todo coste la regla de manera estricta, viviendo a rajatabla el espíritu primigenio de la pobreza franciscana, y dispuestos a ser condenados en su empeño; si bien da a entender que son los terciarios quienes tienen encomendada esta misión renovadora de trascendental importancia.[45] Según ellos, el autor se remonta a la exégesis joaquinista a través de la *Postilla in Apocalypsim* de Olivi, el cual había puesto un mayor énfasis en el papel de S. Francisco y del Anticristo místico y en el triunfo final de los elegidos. El *Breviloquium* asumiría por completo, aunque

[45] LEE-REEVES, págs. 47-66, ofrecen una panorámica de estos beguinos y terciarios catalanes.

no lo mencione, la voz y el espíritu de Arnau de Vilanova en todo lo concerniente al rechazo del dinero y de los negocios tempora-les, a la crítica contra los vicios de los clérigos, y a la "consola-ción" inherente a los pocos selectos que esperan, en medio de las persecuciones, con humildad de corazón y vigilancia tensa los sucesos de los últimos tiempos; sucesos que pueden conocer gracias al diligente escrutinio de los textos sagrados y al sistema de concordancias facilitado por el mismo *Breviloquium*.[46] Queda, de esta manera, establecida una cadena que vincula el abad Joaquín con Fray Pedro Olivi y Arnau de Vilanova, al que se con-sidera autor de la *Expositio super Apocalypsim*, obra de la que dependería estructuralmente el sistema de concordancias del *Breviloquium*. De hecho buena parte del estudio introductorio que comentamos está dedicado a la obra y personalidad del de Vilanova.[47]

El otro principal eslabón de la cadena sería la obra de Fray Juan de Rocatallada, tampoco citado expresamente en el *Breviloquium*, pero al cual se debería, entre otras, la idea de la pugna entre el papa y el antipapa; el papel de la casa de Aragón y del reino de Sicilia; el del matrimonio de Pere II con una Hohenstaufen; el tema de la guerra entre Inglaterra y Francia y el de la aparición de Gog y Magog. Los autores detectan, además la influencia del de Rocatellada en Fray Pere d'Aragó y en Fray

[46] LEE, págs. 216-218; LEE-REEVES, págs. 57-58, 88, y 89-92, 95-98.

[47] LEE,pág. 220 ; LEE-REEVES, págs. 27-46 (40-41) ; 99-100. J. CARRERAS ARTAU (ed), Arnaldi de Villanova, *Scripta Spiritualia: Expositio super Apocalypsi*, Barcelona, IEC-Bruselas, UAI, 1971.

Francesc Eiximenis, a quien no dudan en atribuir el *De Triplici Statu Mundi*.[48]

El objetivo del *Breviloquium* sería confortar en sus tribulaciones a la pequeña grey atribulada de lo pobres evangélicos, que vería llegar pronto un tiempo nuevo, o tercer estado, en el que un pontífice-rey detentaría las dos espadas del poder temporal y espiritual.

2.3.2.2. Otras aportaciones

1. El estudio de J.M. Arcelus sobre la profecía de los "duo viri"

Entre las restantes publicaciones destinadas a poner al día la obra del P. Pou destaca el prólogo a la ya mencionada reedición madrileña de 1991, debido a la Profa. Juana Mary Arcelus Ulibarrena. Se trata de un trabajo de indudable densidad pero marcado desde el princi-pio por la intencionalidad de reconducir el debate actual sobre el joa-quinismo "desde una visión ortodoxa del mensaje heredado del abad calabrés" (XXIX). Dicho de otra manera, el propósito bien expreso de la autora "es el de recuperar la verdadera imagen profética que trans-mitió el abad Joaquín de Fiore a través de la tradición exegética de los *duo viri* de la Tercera Edad, que dista mucho de ser una interpretación heterodoxa o radical, de lo que en realidad hubiese querido él que fuese la Tercera edad o Edad del Espíritu Santo"(XXVIII).

A este fin se impone a la obra del P. Pou la superestructura de un discurso independiente y que se pretende complementario. La autora pasa revista desde esta perspectiva a los temas más importantes del libro de Pou en diez apartados que culminan con

[48] LEE, pág. 221; LEE-REEVES, págs. 75-88.

otros dos (11 y 12) que contienen su aportación más relevante, a saber: un estudio sobre "La profecía de los *duo viri*" y una importante información sobre "los códices joaquinistas de la Biblioteca Nacional de Madrid".[49]

Resumiendo mucho, cabe decir que Arcelus muestra tener un excelente conocimiento de la obra que edita, de la bibliografía joaquinista, y también del ya citado libro de Lee-Reeves. Matiza a veces alguna de las afirmaciones de Pou, introduciendo de manera insistente en cada uno de los apartados el "leitmotive" de los dos futuros varones: S. Francisco y Santo Domingo y el de sus dos órdenes que debían inaugurar la Tercera Edad, mediante el continuo recurso de citar los textos joaquinistas conservados. Contra el parecer de Manselli, que considera que lo determinante del joaquinismo es la relación entre la acción de la Trinidad y la evolución de la historia, ella utiliza la profecía de los *duo viri* como piedra de toque que permite ajustar el criterio de lo que es o no es joaquinista y "llenar –como dice– el vacío". Coincide con Lee-Reeves al considerar que Arnau por "su formación espiritual tiene una impronta clara joaquinista", manejaba los libros de Joaquín y algunas de sus obras se conservan o conservaban juntas, como es el caso del Ms. 18 de la Biblioteca de la Real Academia Española", que le vincularía también a Fray Juan de Rocatellada, ya que el códice contiene las *Revelationes* (ff. 51r-65r) y el *Veh*

[49] Los apartados, alistados en la pág. XXIX son los siguientes: "El abad Joaquín y su profecía. Su impacto e influjo en las órdenes mendicantes, en especial la franciscana "(I); "El mensaje profético dentro de la orden franciscana"(II); "La llegada del profetismo joaquinista a los reinos de Aragón y Mallorca" (III) ; "El magister Arnaldo de Vilanova" (IV) ; "Los beguinos de los reinos de Aragón y Mallorca (siglos XIII-XOV)"; "La observancia de la pobreza evangélica y los choques con el papado de Avignon a partir de 1322" (VI); "Fray Juan de Rocatellada y sus visiones proféticas" (VII); "Fray Pedro de Aragón, Fray Francisco Eximenis y el Breviloquium de concordia novi et veteris testamenti (1351-1357)"(VIII); "Fray Juan Eximeno y Fray Anselmo Turmeda"(IX). Los dos primeros introducen suficientemente el tema.

mundo in centum annis (ff. 76r-86r) del visionario franciscano. En su opinión "en *Visionarios*, no se logró establecer una relación entre la exégesis del abad Joaquín y la profecía del Oráculo de San Cirilo, tan íntimamente ligada a los *duo viri*, donde convergían al mismo tiempo Joaquín y su exégesis, la llegada del Anticristo y el fin de los tiempos, y la espiritualidad franciscana" (págs. XL-XLII).[50] Por lo que toca a Rocatellada "mucho se ha hablado de sus profecías y de la especulación política que se hizo de ellas, –postula Arcelus– pero poco se ha dicho de las relacionadas con la defensa de la pobreza y la especulación evangélica en la Orden de los menores, las cuales arrancan precisamente de la profecía de los *duo viri* " (LXIII).

En el apartado VIII, se trata conjuntamente las figuras de Fray Pere de Aragón y de Fray Francesc Eximenis. Detectamos un fuerte impacto de la obra de Lee-Reeves, ya que no sólo se nos brinda un resumen del *Breviloquium* (obra de la que la prologuista ha descubierto un nuevo Ms. 6368 en la BNM) y en la que naturalmente detecta que hay también un lugar para los *duo viri*, sino que se da por sentada la incidencia en unos mismos temas en las *Revelaciones*

[50] En pág. IX, leemos, p.e., que si Pou habla de "las ideas cabalísticas" del abad Joaquín como "vidente y propenso a la fantasía" es debido a las fuentes utilizadas que no captaron que Joaquín no pretendía dar un "cómputo de años a su exposición ". En XL! se anota :"En el Arnaldo de Vilanova dePou y Martí todo pasaba a formar parte de sus ideas religioso-reformistas...". "Al querer atenenerse al tema propuesto, Pou y Martí dejó de lado los códices arnaldianos que pudiesen guardar relación con su imagen de espiritual." Arcelus relaciona aquí el comentario de la profecía *Veh mundo* de Rocatellada contenida en el De Cymbalis ecclesie de Arnau con el pseudo-joaquinista De decem plagis (Ms. 9731, ff. 309rb -310rb, de la BNM) e indica la existencia en el Ms. II-3096 de la Bibl. Palacio Real, de unas Prediccions de Mestre Arnau de Vilanova (pág. L). Su idea de que la famosa profecía de los duo viri viene a suplir el vacío detectado por Manselli para poder considerar un texto como joaquinista, se encuentra en la pág. LV, n.93.Tiene interés la información sobre la recogida de materiales del Archivo del convento de clarisas de Sta. Isabel de Palma relacionados con los beguinos, debida al P. Tarsicio de Azcona OFMC (pág. LII).

de Fray Pere y el *De triplici statu mundi*, que Arcelus presenta como probable texto eiximeniano datable entre el 1384-1397. Pero lo que según ella delata a Eiximenis "como conocedor y glosador de la profecía de los *duo viri*", además del hecho de que poseía un ejemplar del *Joachim Super Isaiam* y de la *Apostilla Super Apocalipsim* de Pedro Juan Olivi, sería la misma "*Vida de Jesuchrist*...en la misma línea del *Arbor Vitae crucifixae Iesu* de Ubertino de Casale..." (LXVII). Y el punto de contacto entre los tres tratados: *Breviloquium*, *VC*, y *DTSM* lo constituiría la famosa profecía de los *duo viri* (LXVIII).

De Fray Juan Eximeno no se aventura conjetura alguna en el apartado IX, y a Fray Anselm Turmeda se le supone conocedor de los mismos materiales usados por sus hermanos de hábito, si bien tras su apostasía prescindió –como era lógico– de cualquier referencia a la conversión de los infieles y demás tópicos sobre el sexto sello, etc. (LXX-LXXI).

Finalmente en el apartado X, específicamente destinado a tratar la famosa profecía (que en realidad es el tema de todo el prólogo), aunque de la mano de Lees - Reeves el plato fuerte sea el *Breviloquium*, encontramos la advertencia siguiente: "no hay que desestimar el tratado de la *Vida de Jesuchrist* de fray Francisco Eximenis; habrá que incluirlo entre los tratados que ayudaron a conocer esta profecía, al igual que el *Breviloquium* ; ambos tuvieron una difusión que llegó a extenderse hasta bien entrado el siglo XVI ". Para probar esta afirmación Arcelus cita ahora el Ms. 1779 de la BNM (ff. 52-53), donde el famoso fragmento apocalíptico del final de la VC fue asimilado en un interesante libro de profecías de la época de los Comuneros *sobre el milenio igualitario en Castilla* (LXXXI-LXXXII).

El volumen se cierra con un catálogo de los "códices joaquinistas de la BNM", códices ya aprovechados a lo largo de la introducción pero que se describen y alistan con lujo de detalles, y con un apéndice donde se confrontan fragmentos representativos del *Liber Concordie*, de Joaquín de Fiore, del *Liber Conformitatum* de Fray Bartolomé de Pisa, y del *Floreto de Sant Francisco* (CVII-CXII).

2. *J.I. Saranyana y A. de Zabala. A propósito de la polémica sobre el "joaquinismo novohispano"*

El uso en un sentido más bien lato de la síntesis teológica joaquinista por parte de algunos americanistas en relación con la evangelización del Nuevo Continente llevada a cabo por los franciscanos observantes españoles, ha dado lugar a una interesante discusión que transciende los límites de la polémica especializada, para convertirse en " un debate sobre los orígenes del cristianismo en América".[51]

---

[51] La frase entre comillas procede de J.I. SARANYANA-A. DE ZABALA, *Joaquín de Fiore y América*, Pamplona, 1992, pág. 11, quienes consideran como los más destacados portavoces de este tipo de joaquinismo a los autores cuya obra más significativa a este respecto se indica a continuación: M. BATAILLON,"Evangélisme et millénarisme au Nouveau Monde", en *Courants religieux et humanists a la fin du XV e et au debut du XVIe siècle*, Colloque de Strasbourg (mayo 9-11 1957), París, 1959; Alain Milhou, *Colón y su mentalidad mesiánica en el ambiente franciscanista español*, Valladolid, 1983 ; J.A. MARAVALL. *Utopía y reformismo en la España de los Austrias*, Madrid, 1982; *El pensamiento político de Fernando el católico*, Zaragoza, 1952; *Carlos Quinto y el pensamiento político del renacimiento*, Madrid, 1960; J.L. PHELAN, *The Millennial Kingdom of the Franciscans in the New World*, Berkeley-Los Ángeles, 1970/2 (1a ed. 1956): *El reino milenario de los franciscanos en el Nuevo Mundo*, México, 1972 y G. BAUDOT, "Speranza gioachimita e società utopica nel Messico del XVI secolo", *Florensia*, 7 (1993) 109-121 ; *Introducción a Toribio DE BENAVENTE [Motolinia], Historia de los indios de la Nueva España*, Madrid, 1988 ; y *Utopía e historia en México.Los primeros cronistas de la civilización mexicana (1520-1569)*, Madrid, 1983 (original francés 1977), y en la que, significativamente hay que incluir a la misma M.ARCELUS ULIBARRENA, "El Cod. 9-29 de la biblioteca del cabildo de la catedral de Toledo: 'Abbas Joachim, in Concordia maiori de nouem ordinibus, sic scribit de Sancto Francisco'", *Florensia* 6 (1992) 45-54 ; "Cristóbal Colón y los primeros Evangelizadores del Nuevo mundo: lección de profetismo joaquinista" en G. L. POTESTÀ (ed.), *Il profetismo gioachimita tra Quattrocento e Cinquecento. Atti III Congresso Internazionale di Studi Gioachimiti*, Génova, 1991, págs. 475-504; "La esperanza milenaria de "Joaquín de Fiore", y el "Nuevo Mundo"; trayectoria de una utopía", *Florensia*, 1 (1987) 47-75. Vid Más bibliografía en R. RUSCONI, "Cristoforo Colombo e Gioacchino da Fiore", *Florensia*, 7 (1993), págs. 95-108. Al cerrar estas líneas no me había sido todavía posible consultar el trabajo de J.I. SARANYANA y A. DE BEASCOECHEA, "Francesc Eiximenis OFM (ca. 1330-1409) y su influencia en Nuev España. El debate sobre su adscripción al joaquinismo", en *Homenaje a Ismael Sánchez Bella*, Pamplona, Universidad de Navarra, 1992, que quizá amplíe la información del librito anterior.

La clave de la cuestión es el supuesto transplante de las tesis joaquinistas al continente recién descubierto, a través de misioneros franciscanos españoles familiarizados con la lectura del *De conformitate* de Fray Bartolomé de Pisa, y en especial de las obras del franciscano catalán Fray Francesc Eiximenis, el cual, gracias a la popularidad del *Llibre dels Àngels* y de la *Vita Christi,* habría servido de puente o de necesario eslabón con la tradición catalana medieval tan bien resumida en el libro del P. Pou. De ahí que la atención de los americanistas se haya centrado cada vez más en la figura de Eiximenis, a partir de unas cuantas citas y noticias indirectas tomadas de los escritos de los misioneros franciscanos.

Josep I. Saranyana y Ana de Zaballa intentan poner de manifiesto el peligro de distorsión inherente a este tipo de argumentaciones basadas en generalizaciones no fundadas en un conocimiento de primera mano, textual y contextual de las obras citadas, en especial de la de Francesc Eiximenis.

El librito se articula en tres capítulos, en realidad tres artículos ya publicados anteriormente, y un epílogo inédito, cada uno con sus correspondientes conclusiones.

El primer capítulo trata de "Los ideales religiosos de los doce Apóstoles de México. En torno a la influencia del joaquinismo en América" y se abre con un estado de la cuestión que resume en primer lugar lo que los autores entienden por joaquinismo. Según esta definición previa, que resulta determinante de la posterior argumentación, éste viene caracterizado por las cinco notas teológicas siguientes:

*...una interpretación de la historia profana en clave de **historia salutis** ; una exégesis concordística del VT y NT; una división de*

*la historia en tres **status,** apropiados biunívocamente a cada una de las las Personas divinas, aunque el último es "común" al Hijo y al Espíritu Santo; una nueva y plena comprensión espiritual de la Escritura, llamado "evangelio eterno" durante el tercer status ; y una nueva economía de la salvación, sin signos ni figuras, que se instaurará antes del **eschaton*** (págs. 17-18. Repetido con ligeras variantes en págs. 58-59, n. 35).

Ahora bien, un repaso a la bibliografía reciente, prueba que muchos de los autores parten de una interpretación muy lata del joaquinismo a base de suponer un trasvase de ideas de los espirituales a los observantes de modo que:

a) los ideales de los fraticelos pervivieron, aun después de extinguidos éstos, en la observancia castellana, que pasó posteriormente a América... b) El puente entre fraticelos y observantes puede haber sido también el franciscano catalán Francesc Eiximenis (pág. 22).

Tras una definición previa de lo que entienden por "espirituales", los autores contrastan (págs. 24-25) la tesis que la reforma observante no fue necesariamente "espiritual", con la opuesta de Phelan. Conceden que "hubo alguna continuidad entre los fraticelos y los observantes" y que existió de hecho una doble presentación escatológica de la figura de S. Francisco: la heterodoxa de Pedro Juan Olivi y la bonaventuriana o ortodoxa, de modo que no puede negarse la floración de escritos joaquinistas y pseudojoquinistas, algunos de los cuales como el *De conformitate* de Fray Bartolomé de Pisa consta que llegó a América gracias a Fray Martín de Valencia. Lo que sí niegan los autores del libro es

que la presentación escatológica de San Francisco suponga de manera automática la aceptación de "una eclesiología utópicojoaquinita", ya que, como recuerdan de manera reiterada (págs. 28 y 91, n.44), el mismo Pio XI describió en 1926 al santo de Asís como *alter Christus*.

De la misma manera, un repaso a la figura Fray Martín y a las indicaciones que él y sus compañeros recibieron al marchar a América, tampoco permite descubrir rasgos utópicojoaquinistas sin distorsionar el sentido de los textos. La apresurada conclusión de este primer capítulo, donde se deja a la posterior investigación el estudio de la orientación ideológica de Eximenis y se aboga por un mejor conocimiento de toda su época, es que las protestas de quienes se oponen a la automática identificación de espirituales fraticelos con los observantes tienen fundamento (pág. 37).

El segundo capítulo retoma la discusión donde la dejó el primero, con el mismo planteamiento polémico, ahora más centrado en un trabajo del Prof. Alain Milhou que prueba que hay una larga referencia tomada del *Llibre dels àngels* de Fray Francesc Eximenis en la *Historia eclesiástica indiana* de Jerónimo de Mendieta. De la constatación de este dato y partiendo de la hipótesis de que Eximenis era un "espiritual", Milhou asumía que las teorías de los fraticelos llegaron a América a través de las obras del franciscano catalán infectando la misma crónica de Mendieta.[52] Ello da pie a la réplica de los autores del libro que comentamos, dividida en tres partes: en la primera y segunda tra-

[52] Págs. 39-40. Vid. A. MILHOU, "El concepto de 'destrucción' en el evangelismo milenario franciscano, en P.CASTAÑEDA (dir.), *Actas del II Congreso Internacional* "Los franciscanos en el Nuevo Mundo (siglo XV)", Madrid, Deimos, 1988. Más bibliografía en ZARANYANA- DE ZABALLA, *Joaquín de Fiore y América*, págs. 104-110.

tan la incidencia del joaquinismo en S. Buenaventura y en los inicios de la orden franciscana, en especial en Fray Bartolomé de Pisa (págs. 40-56; 53-56), llegando a la conclusión, previo estudio del polémico pasaje bonaventuriano *In Hexaem., XXII, 22-23,* que "no hubo materialmente influencia de Joaquín en San Buenaventura" y que, si la hubo, fue formal y "no en cuanto a la aceptación de las tesis joaquinitas"(pág. 50). Lo que sí hizo el santo fue simbolizar, "por razones puramente piadosas y retóricas", a S. Francisco como el ángel del sexto sello (*sub similitudine Angeli ascendentis ab ortu solis)*, lo que luego dio pábulo a las interpretaciones apocalípticas y a la aplicación del método exegético concordístico pseudo-joaquinista.

La tercera parte y el epílogo son las que que más interesan a nuestro propósito, ya que se aborda allí la filiación ideológica de Eximenis (págs. 57-68; 110- 114) y la de su influencia sobre Mendieta (págs. 68-72).

Los autores después de apuntar que "no se detectan rastros de joaquinismo en la Corona de Aragón", ni brotes serios de los espirituales o fraticelos después de la muerte de Juan XXII (págs. 59-60), niegan especial relieve doctrinal a las proposiciones condenadas por Eimeric, a excepción de las de Fray Juan de Rocatallada (personaje de dudosa adscripción a la corriente espiritual),[53] y de Fray Arnaldo Muntaner, cuya exaltación de la pobreza y de S. Francisco si podría entroncar con las tesis fraticelas.

Por lo que toca a Eximenis los autores operan con cautela, dada la falta de una edición manejable de las obras completas,

[53] Según A. LINAGE CONDE Y A. OLIVER, "Espirituales y 'fraticelos' en Cataluña, Mallorca y Castilla", en J.FERNANDEZ CONDE (ed.), *La Iglesia en la España de los siglos VIII al XIV*, en R. GARCIA VILLOSLADA (ed.), *Historia de la Iglesia en España*, Madrid, BAC, II-2º, págs. 160-174 (162), cit. *Ibid.*

lo que hace difícil una valoración precisa de su ideario. Dejando de lado la famosa y poco concreta nota de la *Historia de los heterodoxos* sobre "el libro X del Chrestià", prefieren fundar su opinión en las tajantes afirmaciones de claro rechazo a las veleidades proféticas, vertidas por el franciscano gerundés en el c. 66 del *Segon,* sobre lo que parecen ser las famosas *Revelaciones* de Fray Pere de Aragón. Referente al *De triplici statu mundi* admiten, de una parte, que " tiene un cierto sabor joaquinista", aunque creen, de otra, que en el fondo no lo es. Se trata, por lo demás, de una obra de dudosa paternidad, si bien parecen inclinarse a aceptar que pueda ser de Eiximenis (pág. 64, n.98 y, en especial, pág, 114).

No hay tampoco, en su opinión, "contaminaciones utopico-milenaristas o joaquinitas en la angelología eiximeniana" (págs. 70) y señalan que el fragmento al que alude Mendieta corresponde en realidad a una cita que Eiximenis se limita a transcribir de otro autor, sin hacer propio el vaticinio. De ahí su conclusión que si Eiximenis no fue joaquinista, y no se ha demostrado que lo fuera, difícilmente pudo actuar como transmisor (pág. 73). La tesis de Milhou requería, pues, como mínimo una mayor aportación documental.

Por otra parte, los autores no desconocen la aportación de Lee-Reeves, ya que la citan expresamente (pág. 19,n. 2), pero no polemizan con ella de manera directa. Pero en el citado epílogo dedican un apartado a Arnau de Vilanova y otro a Ramon Llull (págs. 115-121 y 121-126), autores que consideran unidos por un mismo concepto de teología y también "muy influidos ambos por las corrientes teológicas que se habían difundido en los círculos franciscanos próximos a los fraticelos".

Si el lulismo valenciano sufrió en el s.XIV deformaciones espirituales y escatológicas, el joaquinismo de Arnau habría permanecido "inmune de la tentación del 'Evangelio eterno'"(pág. 118). Pero parece evidente que el "arnaldismo" influyó de manera directa o por medio de corrientes pseudo-joaquinistas, en las cortes aragonesa y siciliana primero, y en la de los reyes Católicos y de Carlos V después. Colón, Hernán Cortés y muchos otros, fueron seducidos por el hechizo de tales ideas y se dejaron llevar por estas corrientes.

3. Otros trabajos recientes

Una extraordinaria labor de publicación de textos medievales catalanes y latinos, unida a una tenaz dedicación crítica como director-redactor de la revista *Arxiu de Textos Catalans Antics (ATCA),* convierten al Prof. Josep Perarnau en privilegiado conocedor del tema que nos ocupa, tanto en su dimensión catalana como internacional. Perarnau además de algunas reseñas sobre las obras que hemos tratado de resumir, es autor de una síntesis crítica sobre el llamado joaquinismo catalán rica en sugerencias y no demasiado asequible al lector español. También ha publicado recientemente otros trabajos relacionados con nuestro tema, que parece inteligente utilizar en nuestro intento de ofrecer una panorámica actual y lo más equilibrada posible. Por razones de método trataremos primero de dar una idea del sentido de sus reseñas a dos de los libros ya resumidos, y después del contenido de los trabajos más extensos.

a) Dos reseñas críticas

En su recensión al libro de Lees-Reeves, ya resumido más arriba,[54] Perarnau formula algunas dudas que parecen dignas de tener en cuenta. la primera cuestiona, pese a la aparente procedencia catalana de los manuscritos conservados, que el autor del

[54] Vid. ATCA,10 (1991) 402- 404.

Breviloquium fuera catalán. Lo hace con base en tres argumentos: 1. No cree que un autor catalán del s. XIV hiciera suya la frase...*a principio et porta Yspanie, scilicet Cathalonia,* ya que para un catalán de la época *Hispania* era sinónimo de tierra de sarracenos. 2) Los mismos copistas detectaron en las líneas 177-183, 181-186, la falta de información del autor de la obra, desconocedor del hecho, evidente para un catalán, que la rama mallorquina de la Casa de Aragón ya entroncó con los Hohenstaufen con el mismo Jaume I, mucho antes de Constança y Pere el Gran, como dice el libro. 3) La extrañeza que le produce la ya citada etimología de Catalunya que aporta el texto.

Se formula, además, a modo de mera hipótesis de trabajo, la posibilidad que nos encontremos ante una obra hecha por encargo y de clara intencionalidad política, redactada por alguno de los franciscanos del grupo de Luís de Baviera, con la finalidad expresa de trastocar los vaticinios francófilos de Fray Juan de Rocatalhada. Se hace notar también que no se trata de un texto de autor único, ya que las *Regulae pro tempore persecutionis* incorporadas en el texto en prosa (174, lin. 186, a 177, lín. 276), son de un autor diferente y circularon de manera independiente, como lo prueba el hecho de que ya se integren en el *De Triplici Statu Mundi* atribuido a Eiximenis y aparezcan en el Ms. 10517, f. 1, de la Bayerische Staatsbibliothek de Munich.

Como los autores no ponen en duda la autenticidad de textos como la *Expositio super Apocalypsi* y de los dos tratados conservados en el colegio carmelita de S. Alberto Magno, que obviamente Perarnau considera pseudo-arnaldianos, a éste la perspectiva global sobre aspectos tan importantes como el joaquinismo de Arnau de Vilanova, en buena parte cimentada

sobre el estudio de la *Expositio,* le resulta "difícilmente aceptable".

El crítico apunta, a su vez, importantes lagunas de información por lo que toca a la bibliografía más reciente publicada en catalán, y alista unos trabajos que, en su opinión, de haber sido conocidos, hubieran contribuido a una más adecuada presentación de un marco contextual, que no fue quizá el mismo en el que surgió el *Breviloquium,* pero que sí pudo haber influido en su recepción.

Más duras son las observaciones del mismo experto a la introducción de la Profa. Arcellus al libro de Pou.[55] La principal objección sería la de que el tema de los *duo viri* no guarda relación directa con la obra que se pretende presentar. A ello habría que añadir la *ignorantia elenchi,* o desconocimiento de la bibliografía reciente y del contexto cultural catalalanes, y una suficiente definición de lo que la autora entiende por "joaquinismo" ya que:

> *si como es de suponer, 'joaquinismo' significa la síntesis doctrinal sistemática de Joaquín de Fiore, y el núcleo de dicha síntesis sistemática es la interpretación trinitaria de la historia, entonces la introducción en la Península Ibérica no se hizo a través del* **Breviloquium**., *sino más bien por el camino de fray Pèire Joan (Oliu), en el* ***De statibus Ecclesie secundum expositionem Apocalypsis,*** *tal como puede verse en la página 483 del libro del padre Josep M. Pou i Martí* (pág, 433).

b) Una visión sintética sobre el "Profetismo joaquimita catalán"

Invitado a resumir su punto de vista sobre este tema en el marco del "III congreso internacional de estudios joaquimitas",

[55] ATCA 12 (1993) 431-433.

Perarnau ofreció a los especialistas extranjeros una síntesis que abarca de Arnau de Vilanova a San Vicente Ferrer.[56]

La ponencia se estructura en dos apartados. El primero, destinado a ofrecer una información objetiva sobre las aportaciones recientes surgidas en el ámbito de la lengua catalana, está, a su vez, dividido en cuatro partes, de acuerdo con las siguientes etapas: 1) la de Arnau de Vilanova, hasta la publicación de la sentencia inquisitorial del 8 de noviembre de 1316; 2) otra en la que la tolerancia coexiste con sospechas que a menudo provocan procesos inquisitoriales; 3) la del inquisidor Eimeric, de persecución sistemática, que alcanza hasta el llamado Cisma de Occidente y la elección de Benedicto XIII; 4) la marcada por la figura de S. Vicente Ferrer y por una mejora global de la situación de los espirituales.

El segundo apartado es quizá el más importante a nuestro propósito, ya que el autor formula allí algunos de los problemas que, a su juicio, presenta el término "joaquinismo" y la aplicación del mismo al conjunto del período al cual se refiere.

Según Perarnau, tras las recientes publicaciones catalanas, latinas y en versión castellana de las obras de Arnau de Vilanova, se ha podido llegar a *una primera visión de conjunto gracias al libro de Francesco Santi, obra que representaría el final de esta etapa* por cuanto basa casi por completo su interpretación de la doctri-

[56] G. L. POTESTÀ (ed.), "Profetismo gioachimita catalano da Arnau de Vilanova a Vicent Ferrer" en *Il profetismo gioachimita tra Quattrocento e Cinquecento. Atti del III Congresso Internazionale di Studi Gioachimitti*, S. Giovanni in Fiore, 17-21 settembre 1989, Génova, 1991, págs. 401-414.

na arnaldiana en la cada vez más dudosa *Expositio super Apocalypsi.*[57]

Por otra parte, después de la aparición de textos como el *De tempore adventus Antichristi* y del *De mysterio cymbalorum Ecclesiae*, es ya posible comenzar a percibir el verdadero pensamiento y doctrina arnaldianos al principio de la proclamación de sus *kerygma.*

La publicación de la condena de Tarragona de 1316, (ya aprovechada por Pou en el c. 2, y publicada por Santi en el apéndice II), seguida de otra prohibición vedando a los seglares, en especial a los beguinos, la posesión de textos teológicos en vulgar salvo los que contenían oraciones, apuntaba el inicio de un período en que el mero hecho de tener obras de Arnau o de Fray Pedro Juan Olivi sería considerado sospechoso y podía dar lugar a procesos inquisitoriales. Se trata, por otra parte, de un momento histórico interesante en el que se da una curiosa confluencia e interferencia de los escritos del de Vilanova con los de Ramon Llull en el seno de los grupos

[57] Loc. cit., págs. 401-402. Vid. ARNAU DE VILANOVA, *Obres catalanes*, 2 vls., I: *Escrits religiosos*, II: *Escrits mèdics*, ed. M. BATLLORI, Barcelona, ENC 53-54 y 55-56, 1947. Otras obras arnaldianas editadas durante esta etapa alistadas por Perarnau son: *De prudentia catholicorum scolarium*, ed. G. DI SANTA TERESA, "Il 'Tractatus de prudentia catholicorum scholarium' di Arnaldo di Villanova", en *Miscellanea André Combes*, Roma-París, 1967, págs. 452-448 y en *Divinitas*, 11 (1967) 821-844 ; C. MESINI, "Il 'tractatus de prudentia catholicoum scholarium' di Arnaldo di Villanova", *Apollinaris*, 52 (1979) 305-328; la Expositio super Apocalypsi, de la que ya hemos hablado (n.33) ; el *De zona pellicea*, ed. de J. PERARNAU, "Troballa de tractats espirituals perduts d'Arnau de Vilanova", *Revista Catalana de Teologia*, 1 (1976) 508-511; el de *Alia Informatio Beguinorum*, ed. J. PERARNAU, Barcelona, Studia, textus, subsidia,2, 1978; la versión castellana medieval de los *Dialogus de elementis catholicae fidei* y *De elemosyna et sacrificio*, ed. J.PERARNAU, "Dos tratados espirituales de Arnau de Vilanova en traducción castellana medieval: ' Dialogus de elementis catholice fidei' y 'De helemosina et sacrificio'", *Anthologica Annua*, 22-23 (1975-1976) 477-630 y volumen aparte: Roma, Publicaciones del Instituto Español de historia, Monografías, 25, 1976 [1978]. Más información en F. SANTI, *Arnau de Vilanova. L'obra espiritual*, València, Història i Societat, 5, Diputació provincial, 1987, en especial págs. 41-73:"Primera part. Panorama dels estudis i perspectives de recerca",págs. 47, 52-53, 54-57 y 248- 277. La tercera parte del libro (págs. 163-251) discute únicamente, "La doctrina de l'Expositio super Apocalypsi".

de terciarios y beguinos valencianos.[58] Además de Mallorca, donde el infante Felipe ocupó el cargo de regente, existiría evidencia de la presencia de otros grupos más o menos tolerados en Vilafranca del Penedès, Barcelona y Gerona.[59] Perarnau abriga, casi, la certeza que fue en esta última ciudad donde se elaboró el *De statibus Ecclesiae secundum expositionem Apocalypsis,* poco antes de que Duran de Baldach fuera pasto de las llamas inquisitoriales el 1321 y de que se abrieran procesos contra Fray Bernat Fuster y Aimar o Arnau de Mosset, a los que siguieron los de Villafranca del Penedés. Como colofón de este último proceso fueron trasportados de esta villa a Gerona, para ser quemados públicamente delante de la catedral, libros "en romance y en latín" de Arnau y de Fray Pedro Juan Olivi. El obispo de Barcelona Fray Bernat Oliver confirmó el 1346 la anterior prohibición del concilio provincial tarraconense de 1318 que vedaba a beguinos y terciarios la vida en común.[60]

[58] Ibid.pág.403. Vid. J. PERARNAU, "El lul.lisme, de Mallorca a Castella a través de València. Edició de l'"Art abreujada de confessió'", *ATCA,* 4 (1985) 61-172 (en especial págs. 78-87). Se cita también a este respeto las valiosísimas aportaciones de A. RUBIO VELA y M. RODRIGO LIZONDO, ya citadas al principio de esta introducción (§ 1, n.12).

[59] Ibid. pág. 403. Vid. POU, c. 3. la bibliografía ya citada, y las importantes contribuciones del mismo J. PERARNAU, "Frater Geraldus Petri, notarius Ville Franche" en J. M. SANS I TRAVÉ (ed.), *Estudis sobre història de la institució notarial a Catalunya en honor de Raimon Noguera,* Barcelona, 1988, págs. 97-105; "Permís episcopal de vot de virginitat a un matrimoni de Vilafranca del Penedès (1331)", dins A. MANENT, J.MASSOT i MUNTANER, i A. J. SOBERANAS (ed.), *Contribució a la història de l'Església Catalana. Homenatge a mossén Joan Bonet i Baltà,* Barcelona, Biblioteca Abat Oliba 27, 1983, págs. 41-49; "Noves dades sobre beguins de Girona", *Anuario del Instituto de Estudios Gerundenses,* 25 (1979-1980) 237-248 y "Una altra carta de Guiu Terrena sobre el procés inquisitorial contra el franciscà fra Bernat Fuster", *EF,* 82 (1981) 383-392, que complementan la información de Pou. También lo hace el estudio posterior del mismo J.PERARNAU, "Guiu Terrena crítica Arnau de Vilanova. Edició de la "Quaestio utrum per notitiam Sacrae Scripturae possit determinare sciri tempus Antichristi". En apèndix tres fragments de teòlegs contemporanis relatius a la tesi escatològica arnaldiana", *ATCA,* 7/8 (1988-1989) 171-222 (con bibliografía reciente sobre Terrena en la n. 36) y "Francescanesimo et eremistismo nell'area catalana", en *Eremitismo nel francescanesimo medievale. Atti del XVII Convegno Internazionale,* Asisi, 12-12-14 ottobre 1989, Asís 1991, págs. 167-185 (que prueba que algunos terciarios hacían vida eremítica).

[60] Ibid. pág. 404. Vid. n.45. de la presente introducción y lo que hemos dicho más arriba del libro de Pou, n. 23, quien publicó el De statibus en apéndice.

Con Eimeric llegaba, poco después, una persecución indiscriminada que incluyó también a los lulistas y que, por esta razón, provocaría no sólo la fusión de lulistas y arnaldistas sino también un voluntario exilio de algunos de ellos a tierras castellanas; exilio que Perarnau deduce con base en las versiones castellanas de textos espirituales de Arnau debidas a lulistas valencianos. Sería, precisamente, durante estos momentos difíciles de persecución que habrían surgido los vaticinios sobre los últimos tiempos, tales como las *Regulae pro periculosis temporibus* incorporadas en el *Breviloquium* (1350) y en el *De Triplici Statu Mundi* (1378-1379), y a las que nos hemos referido más arriba.

Ya iniciado el Cisma, si los espirituales tuvieron simpatías por Urbano VI, continúa Perarnau, ello fue debido a que Eimeric era un "hincha" de Clemente VII.[61] Pero Pedro de Luna también los favoreció al principio.

Los dos teólogos más importantes de esta etapa, S. Vicent Ferrer y Fray Francesc Eiximenis estuvieron vinculados a Benedicto XIII. Es evidente que Perarnau no comulga con una lectura joaquinista de la historia de la teología vicentina, convencido que lo que la obra del santo refleja es la angustia del mundo en que vive y no la llegada de una tercera edad.[62]

[61] El trabajo recoge ahora, pág. 405 y n.45-47, bibliografía reciente sobre la desmesurada actividad de este inquisidor. Vid. J. DE PUIG I OLIVER, "La 'Informatio brevis et metrica' de Nicolau Eimeric sobre el Cisma", en *Jornades sobre el Cisma d'Occident a Catalunya, les Illes i el País Valencià. Barcelona-Peníscola 12-21 d'abril de 1979, Ponències i comunicacions,* Barcelona, 1986-1988, págs. 205-223; "Documents inèdits referents a Nicolau Eimeric i el lul.lisme", *ATCA,* 2 (1983) 319-346; "La 'Fascinatio lullistarum' de Nicolau Eimeric. Edició i estudi", *ATCA,* 3 (1984) 29-58; "Nicolau Eimeric i Ramon Astruc de Cortielles: Noves dades a propòsit de la controvèrsia mariana entorn de 1395", *Annals de l'Institut d'Estudis Gironins,* 25 (1979-1980) 309-331; "El procés dels lul.listes valencians contra Nicolau Eimeric en el marc del Cisma d'Occident", *BSCC,* 56 (1980) 319-463; J. ROURA I ROCA, *Posición doctrinal de fr. Nicolás Eymerich, O.P., en la polémica luliana,* Girona, Colección de monografías del Instituto de Estudios Gerundenses 3, 1959.

[62] Ibid. pág. 406 y n.57-58. Vid. R. ARNAU GARCIA, *San Vicente Ferrer y las eclesiologías del Cisma,* Valencia, Series Valentina 20, 1987, y J. PERARNAU, "Sobre la eclesiologia de sant Vicent Ferrer. A propòsit del llibre de Ramon Arnau i Garcia", *Revista Catalana de Teologia,* 12 (1987) 427-435.

Por lo que toca a Eiximenis, considera que mientras no sea asequible su obra completa y podamos conocer mejor la filosofía de la historia del gran polígrafo catalán por los años 1378-1380, será incierta la atribución del *De Triplici Statu Mundi*.[63]

En la seguna parte que cierra el trabajo Perarnau insiste que aunque hay quien afirma el carácter joaquinista de las obras y autores hasta ahora mencionados, en su opinión, si prescindimos de obras como la *Expositio super Apocalypsim* atribuída a Arnau de Vilanova pero que probablemente no es suya, y la *Summula seu Breviloquium* que sí es joaquinista pero que no cree que sea de autor catalán, resulta necesario aceptar que

ni las previsiones escatológicas de Arnau ni el esquema de las siete edades de la historia universal usado por Ferrer, son doctrinas específicamente joaquinistas, aunque anuncian claramente la próxima parusía. Si queremos salir de la confusión es necesario contestar

[63] Ibid. pág. 406. En las n. 43-62 se resume la bibliografía esencial y entonces más reciente. Además de la ya indicada sobre S. Vicente Ferrer, interesa destacar J. PERARNAU, "La compilació de sermons de sant Vicent Ferrer de Barcelona, Biblioteca de Catalunya, ms. 477. Apèndix primer: Text de nou sermons inèdits. Apèndix segon: Quatre versions del sermó de la ascensió", *ATCA*, 4 (1985) 213-402; "Sermons de sant Vicent Ferrer en los manuscritos de Barcelona, Biblioteca de Catalunya, 477, y Avignon, Musée Calvet, 610", *Escritos del Vedat*, 4 (1974) 611-646. Además de la edición de los Sermons de Sant Vicent Ferrer, ed. de J. SANCHIS SIVERA, vol. 1 y G. SCHIB, los restantes, 9 Vls. Barcelona, ENC, 1934-1988; y ed. modernizada *Sermons de Quaresma*, València, Clàssics Albatros 3-4, 1973. Para poner más al día esta bibliografía consúltese. T. KAEPELLI, *Scriptores Ordinis praedicatorum Medii Aevi*, V, Roma 1994, págs. 458-474; P. CÁTEDRA, *Sermón, sociedad y literatura en la edad media. San Vicente Ferrer en Castilla (1411-1412)*, Salamanca, Junta de Castilla y León, 1994. Sobre Eiximenis se indican las publicacions siguientes: A. HAUF, "El De triplici Statu Mundi de Fr. Francesc Eiximenis, O.F.M.", en *Estudis de llengua i literatura catalanes oferts a R. Aramon i Serra en el seu setantè aniversari*, I, Barcelona, 1979, y *Estudis Universitaris Catalans*, 23 (1979) 265-283 y J. PERARNAU, "Documents i precisions entorn de Francesc Eiximenis", *ATCA*; 1 (1982) 199-202; F. EIXIMENIS, *Lo crestià (selecció)*, ed. A HAUF, Barcelona, MOLC 98, 1983; *Dotzé llibre del Crestià*, II, 1-II,2: Obres de Francesc Eiximenis 3-4, ed. C. WITTLIN et alii, Girona, 1986-1987; *De Sant Miquel arcàngel. El quint tractat del 'Libre dels àngels'*, ed. C. WITTLIN, Barcelona, 1977; *Psaltererium alias Laudatorium papae Benedicto XIII dicatum*, ed. C.J. WITTLIN, Toronto, Studies et Texts, 87, 1988; *Lo libre de les dones*, ed. F. NACCARATO, 2 vols., Barcelona, 1981; J. HERNANDO DELGADO, *El tractat d'usura de Francesc Eiximenis*, Barcelona, 1985, y se remite a D.L. VIERA, *Bibliografía anotada de la vida i obra de Francesc Eiximenis (1340-1409)*, Barcelona, 1980.

la pregunta: ¿qué es en su núcleo esencial el joaquinismo? Y si la respuesta fuese que viene constituido por aquella teología que partiendo de la Trinidad considera la historia dividida en tres ***status*** *sucesivos, presididos respectivamente por el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, entonces la clara consecuencia es que ni Arnau ni Vicent son joaquinistas. Son proclamadores de una escatología más o menos inminente, pero por razones distintas de las que emanan de un dinamismo trinitario en su proyección sobre la historia humana.*[64]

A partir de este supuesto sólo podría hablarse de joaquinismo puro o directo en el caso de la *Summula seu Breviloquium* donde además existe una evidente voluntad de establecer una *concordia* entre el Antiguo y el Nuevo Testamento, y de un joaquinismo indirecto en el *De statibus Ecclesiae secundum Apocalypsim* y en el *De triplici statu mundi*, por influencia de Fray Pedro Juan Olivi.

En este sentido propone la utilización de una terminología más precisa, como joaquinismo directo o indirecto, "joaquinismo clareniano" o "joaquinismo juanino". El autor concluye, en buena lógica, que ya que la tendencia a relacionar escatología y reformismo es anterior a Joaquín de Fiore, debería evitarse no sólo confundir una cosa con la otra, sino vincular una u otra al joaquinismo siempre que no existan las premisas necesarias. Considera exigencias de una futura investigación: 1) la clarificación de la autenticidad de los textos doctrinales de Arnau de Vilanova, la publicación de los textos inéditos, el estudio de su pensamiento teológico y la comparación de su pensamiento espiritual con su ideario médico; 2) la edición de la producción de los miembros del grupo de lulistas valencianos y de los procesos inquisitoriales sobre "espirituales" catalanes ; 3) acabar de

[64] Ibid. 408. Nótese que Perarnau utiliza siempre de manera sistemática el nombre de fra Pèire Joan (Oliu) a lo largo de sus trabajos. Si modifico la grafía es para no crear confusiones y seguir al criterio del P. Pou. De todos modos la expresión "joaquinismo oliviano" parece menos cacofónica que la de "joaquinismo juanino".

publicar los tratados antilulistas de Eimeric i de los escritos de Fray Pere de Aragón y continuar la investigación de archivo 4) proseguir sin pausa la edición de lo *Crestià* de Eiximenis y de los sermones vicentinos, estudiando el problema de la evolución de éstos y de su reelaboración, prosiguiendo la tarea de estudiar su pensamiento.

c) La versión catalana del Vademecum de Fray Juan de Rocatalhada

Y no hay duda que el Prof. Perarnau es de los que predican con el ejemplo. No se ha limitado a hacer propuestas. Hace tiempo que está desarrollando todo un programa de estudio y publicación de textos que incide con enorme dinamismo, como mínimo en los puntos 1 y 2 y 4, acabados de mencionar y actúa como decidido promotor del tercero. No sólo ha convertido el tantas veces citado *Arxiu de Textos Catalans Antics* en inevitable lugar de referencia para la consulta de las últimas ediciones de textos de Arnau de Vilanova,[65] sino que organizó en abril de 1994 un primer encuentro internacional de estudios arnaldianos, destinado a dilucidar la autenticidad de algunas de sus obras.

Su reciente publicación de la traducción catalana resumida de una importante obra profética de Fray Juan de Rocatallada o Rocatalhada, el *Vademecum in tribulatione* viene a completar la información del c. 9 del P. Pou, y de los trabajos ya citados de Lee-Reeves– Silano y Arcellus, ya que ayuda a contrastarla con algunas de las obras de Arnau, tales como el *Tractatus de tempore adventus Antichristi*, el *Tractatus de mysterio cymbalorum Ecclesiae* y la *Confessió de Barcelona*.[66]

[65] Basta remitir ahora para toda la bibliografía arnaldiana a J. MENSA I VALLS, *Arnau de Vilanova, espiritual: Guia Bibliogràfica*, Barcelona, Institut d'Estudis Catalans, Treballs de la Secció de Filosofia i Ciències socials,17, 1994, que incluye 719 fichas. Mención aparte merece el volumen IV de las *Obres Completes* del P. M. BATLLORI: *Arnau de Vilanova i l'arnaldisme*, València, 3 i 4, 1994.

Lo que más interesa al editor del opúsculo es poder constatar que hacia 1355 ya había llegado a Cataluña la fama del visionario, hasta el punto que había seglares que solicitaban una versión de los fragmentos más interesantes de la obra latina que desarrollaba los terribles sucesos que debían acontecer antes de 1370. Dichos sucesos se detallan en las veinte intenciones en que se divide el tratado, que no es una traducción sino una selección de fragmentos escogidos para uso de los legos ("per les persones

[66] *ATCA*, 7-8 (1988-1989) 134-169 y 53-107; BATLLORI, *Obres Catalanes*, I, 101-139. La descripción detallada del manuscrito de la Bibl. de Carpentras, va precedida de una útiles notas que complementan las principales aportaciones precedentes incluída la del P. Pou (vid.n.4) y sus sucesores en el tratamiento del tema, entre los que es preciso mencionar J. BIGNAMI-ODIER, *Études sur Jean de Roquetaillade (Joannes de Rupescissa)*, París, 1952; "Jean de Roquetaillade (de Rupescissa). Théologien, Polémiste, Alchimiste", en *Histoire Littéraire de la France, XLI. Suite du Quatorzième Siècle*, París, 1981, págs. 75-240. Perarnau (n.3) devuelve a BOHIGAS el mérito de haber identificado el fragmento de los ff. 156-183 del Ms. 336 de la Bibl. de Carpentras, que contienen los capítulos 21-31 de los tratados V y VI del libro X de la *Vita Christi* de Eiximenis, y ofrece una transcripción de la misma cotejada con el ms. 1160 de la BU de Barcelona en la n. 12. También apunta, n.10, que la traducción catalana del *Breviloquium* presenta considerables diferencias con el texto latino publicado por LEE-REEVES, y copia (n.11), el texto de una profecía escatológica que, en efecto nada tiene que ver con la casa de Antequera –tal como informó Bohigas confundiéndola quizás con el Lucidari, nr. 35 (Vid. J. GILI, "Lucidari. 'Profecia' rimada de la casa d'Antequera", *Estudis de Llengua i Literatura Catalanes*, 3 y *Miscel.lània Pere Bohigas*, 1, Barcelona, 1981, págs. 119-127)–, sino más bien con la llegada del onceno rey del *Breviloquium*. Entre la bibliografía reciente puede verse *Fin du monde et signes des temps. Visionnaires et prophètes en France Méridional (fin XIIIe -debut XVe siècle), en Cahiers de Fanjeux*, 27, (1992), donde destacan S. BARNAY, "L'univers visionnaire de Jean de Roquetaillade" (págs. 171-190) y M. AURELL, "Eschatologie, spiritualité et politique dans la confèderation catalano-aragonaise (1282-1412)" (págs. 191-235); A. VAUCHEZ (ed.), *Les textes prophétiques et la prophétie en Occident (XII-XVIe siècles). Actes de la table ronde organisé par l'U.R.A. 1011 du CNRS et le Centre de recherche "Histoire sociale et culturelle de l'Occident, XIIe-XVIIe siècle" de l'Université de Paris X-Nanterre (Chantilly, 30-31 mai 1988)*, Roma, Ecole Française, 1990. Especialmente los trabajos de R.E. LERNER, "Millénarisme littéral et vocation des Juifs chez Jean de Roquetaillade" (págs. 21-25); M. AURELL, "Prophétie et messianisme politique: La péninsule Ibérique au miroir du Liber Ostensor de Jean de Roquetaillade" (págs. 27-71); M. BATLLORI i MUNNÉ, "La Sicile et la couronne d'Aragon dans les prophétie d'Arnaud de Villeneuve et de Jean de Roquetaillade" (págs. 73-90). En la n. 15 Perarnau da también su transcripción de la profecia "O Babilon, a tu Barcelona" de Fray Anselm Turmeda.

legues"). El traductor se esfuerza en realzar que el de Rocatalhada no es un profeta sino un mero expositor de la Escritura y trata de no precisar demasiado las fechas de los acontecimientos previstos.

Perarnau al comparar esta versión con la obra de Arnau de Vilanova temáticamente más próxima, concluye que el "sentido global del mensaje es innegablemente y profundamente diverso" (pág. 68), ya que Arnau al referirse a una relativa proximidad del Anticristo pretendía sólo producir un impacto que tuviera una inmediata repercusión espiritual, mientras que Rocatalhada establece con todo lujo de detalles los sucesos que culminarán con la renovación de la Iglesia. Los puntos de contacto entre ambos autores podrían ser: la predicción de los años en que actuará el Anticristo de manera abierta, la aceptación de la profecía de *Dan.* 12,11 para predecir los últimos tiempos y el interés de ambos autores por señalar que sus escritos deben ser aceptados *por la fuerza de las razones expuestas y no por su fuerza profética* (pág. 70). Para Arnaldo cuantos viven en caridad son *docibiles Dei,* es decir pueden aprender o comprender las cosas divinas si Dios les concede esta gracia. En cambio el de Rocatalhada muestra saber, como teólogo profesional que era, que nadie tiene garantizada esta conciencia de vivir en caridad y basa la veracidad de sus pronósticos en sus anteriores aciertos.

2. 4. A manera de conclusión

Del resumen objetivo que hemos tratado de presentar de las principales aportaciones recientes de las que tenemos noticia parece deducirse que el renovado interés por el libro del P. Pou que ahora reeditamos se debe en gran parte al fuerte impulso que en los últimos años han recibido los estudios sobre el joaquinismo a nivel internacional, estudios que han acabado irrumpiendo en el área generalmente olvidada de la Península Ibérica, confluyendo

con el esfuerzo autóctono desplegado en ella a partir del benemérito libro de Pou, y provocando una positiva reacción en forma de un replanteamiento de las cuestiones y un relanzamiento de proyectos de estudio y de nuevas ediciones de textos.

En primer lugar es evidente el impacto producido por la edición del *Breviloquium,* texto que si bien es muy de lamentar que no pudiera editar el P. Ivars, profundísimo conocedor de la vasta obra de Eiximenis, hay que agradecer que nos llegue gracias a la iniciativa de una pionera de los estudios joaquinistas, la Profa. Reeves, y de sus discípulos. Ya vimos en §2.2. hasta qué punto Reeves recomienda que se fijen criterios rigurosos a la hora de determinar la influencia joaquinista en una obra posterior. Y en el caso del *Breviloquium* parece que la hay, y muy importante. Es más: queda establecida la relación entre esta obra y otras como el *De Triplici Statu Mundi* que algunos no tienen reparos en atribuir a Eiximenis y donde se detecta también la influencia de Rocatalhada. El *Breviloquium* prueba hasta qué punto Cataluña se había convertido en el centro de las expectativas escatológicas, por oposición al papel que otros sectores de origen francés —léase Fray Juan de Rocatalhada— atribuían a la monarquía del país vecino. La asimilación de las profecías de este visionario francés se hicieron pues *per negationem* cambiándolas de signo y asimilándolas a un fondo común de tradición escatológica menos precisa en los detalles, representado por las obras de Arnau de Vilanova y de Fray Pedro Juan Olivi. El puente entre Arnau y el *Breviloquium* sería la *Expositio super Apocalypsim.* Así lo aceptan Lees-Reeves-Silano y el mismo P. Batllori.

La propuesta topa, sin embargo, con la duda de Perarnau quien considera que la *Expositio* y el *De triplici statu mundi* son textos de dudosa atribución y cuestiona que el *Breviloquium* haya

surgido en Cataluña y sea obra de un autor catalán, al tiempo que pide una más estricta matización del concepto de "joaquinismo", ya que a su entender el pensamiento escatológico arnaldiano tiene una clara impronta franciscana espiritual y procede de Fray Pedro Juan Olivi.

En esta exigencia de una mayor precisión conceptual hay un claro acuerdo entre Perarnau y sus colegas Saranyana y de Zaballa. Unos y otros llegan a definir el término de manera muy puntual, al tiempo que los últimos niegan una automática conexión entre los espirituales y los observantes y el automático trasplante a tierras americanas de las tesis joaquinistas, gracias a la obra de Fray Bartolomé de Pisa y en especial a la *Vita Christi* y el *Llibre dels Àngels* de Fray Francesc Eiximenis, preconizado por americanistas de la escuela de Bataillon, como Phelan, Milhou, etc.

Arcelus trata en cierta manera de desactivar la polémica, –y también de hacer desvanecer el espectro de un joaquinismo franciscano sospechoso de heterodoxia– encauzándolo hacia el papel de S. Francisco o profecía de los *duo viri*, pero parece evidente que lo hace a partir de las premisas genéricas del libro de Lees-Reeves-Silano. En realidad, paradójicamente, su trabajo contribuye aún más a desvelar la cuestión del alcance y presencia de los textos joaquinistas en la península Ibérica. Para ella, como para el grupo de americanistas con los que *Saranyana y de Zaballa* pretenden dialogar, el mero hecho de que Eiximenis poseyera obras del abad Joaquín, estuviera sometido a la influencia de Ubertino de Casale y copiara en los últimos tratados del libro X de la *Vida de Jesucrist* algunos fragmentos ajenos de ascendencia joaquinista, convertiría al franciscano catalán en un importante divulgador de la profecía del futuro papel de S. Francisco y Sto. Domingo.

Así las cosas, parece muy digna de recomendar la discreta cautela de Perarnau y de Saranyana– de Zaballa, en todo lo concerniente a una más precisa utilización del término "joaquinismo" y la apreciación del papel de la obra de Eiximenis, y la atribución del *De triplici Statu Mundi*. Por otra parte, el tema del posible origen catalán, o no, del *Breviloquium* tampoco parece que pueda hacerse depender únicamente de apreciaciones más o menos subjetivas sobre el concepto de *Hispania*, o de una fabulosa invención etimológica de la palabra *Catalonia*, o de un interesado lapsus genealógico. Tanto en este punto como en el tema de la autenticidad de la *Expositio* parece lógico que se exija la aportación de pruebas más sólidas, lo que difícilmente podrá hacerse, como en el caso de la obra de Eiximenis, sin el esfuerzo previo y sistemático de una serie de monografías.

Creo también que son por completo lógicas y asumibles las propuestas de Perarnau sobre las futuras líneas de investigación. Como muy bien han demostrado Rodrigo y Rubio Vela en el caso concreto de los beguinos valencianos, el camino de una mayor comprensión y esclarecimiento del tema pasa ineluctablemente por una penosa labor de archivo. Faltan también monografías concretas sobre personajes como Jaume Just, Berbegal, etc, de los que hay todavía documentación inédita; no tenemos ningún estudio o edición crítica bien anotada de las *Profecías* de Anselm Turmeda, ni sabemos si hay en algunas de sus reminiscencias sobre compañeros de hábito muertos en la hoguera, el recuerdo grabado a fuego de un conflicto interior que le había vinculado también a él con grupos espirituales disidentes y que acabó conduciéndole a una apos-

tasía liberadora de posibles traumas, o si alude al miedo a la suerte que le esperaría si regresara a la patria.[67] Por lo demás, de no ampliarse de forma substancial la información sobre la influencia y circulación de tales profecías, o no descubrirse algún día el texto completo de la *Quarentena de Contemplació* por lo que hasta ahora sabemos de muy dudosa existencia como obra completa, poco sentido tiene referirse a Fray Juan Eximeno como a un visionario, ya que, lo que nos queda del texto en modo alguno justifica, a mi entender, la inserción de este frustrado obispo de Malta en el libro de Pou.[68] Tampoco podemos decir que sepamos demasiado del mismo Eiximenis, de quien se rumoreaba que el cardenal Albareda había recogido documentación en los archivos vaticanos, material que si existe no ha visto la luz y espera todavía una mano inteligente que lo salve del olvido.

En todo caso, no se puede hablar de Eiximenis, como hacen

[67] En las *Cobles de la divisió del regne de Mallorca*, en B. METGE i A.TURMEDA, *Obres menors*, ed. M. OLIVAR, Barcelona, ENC 10, 1927, págs. 131-132, el gallo, en su alegórica disputa con elhalcón, le espeta que si él viera dos halcones asados al ast no haría caso a la voz del hombre y se escaparía. De la misma manera él está triste porque ha visto correr idéntico destino a siete de sus compañeros y prefiere morir confesor antes que mártir. Fray Anselm se compara entonces al gallo huidizo y confiesa que vio quemar a un compañero suyo de hábito delante de una de las puertas de la ciudad de Palma, al lado de un seto, y como aquel mismo año chamuscaban a otro en Ibiza: "Axí me'n pren com al gall,/ qui, per por, de l'hom s'estriga, / despuis que aprés lo vall, / a la porta plegadissa, / al costat d'una bardissa,/ viu mon companyó cremar;/ un altre en viu socarrar/ dins aquell any en Evissa". ¿Se trataba acaso de fraticelos contumaces ? ¿Insinúa aquí Turmeda que también él prefirió confesar la fe mahometana a correr el riesgo de morir mártir de sus ideales en la cristiana, condenado como sus compañeros por la Inquisición? Sabemos demasiado poco de la etapa previa a su apostasía para conjeturarlo. Vid. desde la segunda perspectiva R. ALEMANY, "Presències i ecos d'un jo individual en l'obra d'Anselm Turmeda", *Estudis de Llengua i Literatura catalanes, 29: Miscel.lània G Germà Colón* 2, Barcelona, 1994, págs. 5-24, con la bibliografía general esencial sobre este autor y donde se alude (pág. 14, n.16) a la única entrada reciente que conozco sobre las profecías, una ponencia todavía inédita de X. RENEDO "Una lectura política de les Cobles de la división del regne de Mallorca de Anselm Turmeda". Puede ahora también iniciarse el acceso a este novelesco personaje a través de la reciente ed. de M. DE EPALZA, *Fray Anselm Turmeda ('Abdallah al Taryuman) y su polémica islamo-cristiana*. Edición, traducción y estudio de la Tuhfa, Madrid, Hiperión, 1994/2, con listado bibliográfico y una buena introducción biográfica puestos al día.

[68] Vid. A.G. HAUF, *D'Eiximenis a Sor Isabel de Villena*, Barcelona, 1990, págs. 219-300 i Joan EIXEMENO, *Contemplació de la Santa Quarentena*, ed. A.G. HAUF, Barcelona, 1986.

algunos, desde el desconocimiento total de una obra que tiene miles de capítulos, o a partir de unos pocos capítulos leídos fuera de contexto, o de un opúsculo de atribución dudosa y todavía mal estudiado. Incluso los datos aportados, y conocidos hace mucho tiempo, sólo tienen valor de indicio, porque pronunciarse en uno u otro sentido exige un estudio serio y contrastado de las diversas fuentes que es evidente que Eiximenis maneja y cita, no sin cierta ambigüedad, e incluso, me atrevería a decir más de una vez de manera contradictoria, dejándose llevar por la voz a la que se adhiere por un prurito casi notarial de dejar constancia de todo lo que lee.

De momento, y para no alargar esta ya desmesurada introducción me limitaré a recoger, por lo que pueda valer, que probablemente sea poco, mi impresión de lector de toda, o casi toda la obra de Eiximenis,y que ha dedicado cierto esfuerzo a la preparación de las notas –luego no publicadas por falta de espacio– que debían acompañar la edición del *De Triplici Statu Mundi* y en la elaboración de las que sí documentan otros textos eiximenianos como las *Allegationes* o el *Psalterium*, resumiendo muy de paso algunos de los resultados no publicados de mi tesis doctoral.[69]

La obra de Eiximenis es como un vasto cajón de sastre que llama poderosamente la atención de una parte por su estructura

[69] A.G. HAUF, "El 'Psalterium alias Laudatorium i la 'Vita Christi" de Francesc Eiximenis, obres complementàries?", *ELLC, 18: Miscel.lània Joan Bastardas*, 1, Barcelona, 1989, págs. 205-229 (muy importante para captar el penchant afectivo de la espiritualidad eiximeniana y como el fraile piensa unas mismas ideas y las expresa con un estilo muy semejante en la lengua culta y en su romance nativo); Id.,"Les 'Allegationes' de Fra francesc Eiximenis, OFM, sobre la jurisdicció i el poder temporal de l'Església", *Estudis de Literatura Catalana en honor de Josep Romeu i Figueras*, II,Barcelona.

.../..

lógica y trabada que responde sin duda alguna a un plan previo, y por la insistente repetición de unos esquemas ideológicos bien delineados, que encuentran parecida formulación en latín y en catalán, y busca soporte en unas autoridades o materiales de acarreo que suelen también utilizarse una y otra vez en apoyo de unas mismas tesis. Escritor más prolijo que analítico, en ocasiones y debido, quizás al olvido, a la práctica de la escritura al dictado, a la falta de revisión o al aporte indiscriminado de materiales de fuentes contrapuestas, e incluso –¿por qué no decirlo?– a una intencionada ambigüedad, el fraile catalán puede resultar contradictorio. Así trató de demostrarlo hace tiempo el Dr. Bohigas en unos trabajos que he podido comprobar con un esfuerzo independiente de resultados inferiores a los suyos, que son difíciles de superar, y que muchos citan pero que muy pocos dan la impresión de conocer directamente y menos todavía de haber aprovechado como punto de partida

.../..

1986, págs. 5-33 (donde en cambio vemos actuar a Eiximenis como un competente canonista, utilizando en la lengua de las escuelas los mismos argumentos en defensa de las prerrogativas eclesiásticas que difunde en lo Crestià. Nótese su predilección por un esquema de sociedad teocrática que pusiera de nuevo en manos del papa ambas espadas, o sea el poder espiritual y el material. Idea que, no lo olvidemos, los vaticinios proféticos auguraban que sería realidad en los últimos tiempos). En HAUF, *D'Eiximenis...*, págs. 59-184, se encontrará comentada críticamente en las notas la bibliografía fundamental sobre este autor. Son ahora especialmente útiles la recogida de algunos estudios clásicos en *Estudis sobre Francesc Eiximenis* I: *Studia bibliographica*, Girona, Col.legi Universitari de Girona, 1991 y la reedición de la imprescindible monografía del P.A. IVARS, *El escritor Fr. Francisco Ximénez en Valencia (1383-1408)*, ed. P. SANTONJA, Benissa, Ayuntamiento de Benissa, 1989. Hay una nueva antología de divulgación que aporta fragmentos inéditos: Francesc EIXIMENIS, *Prosa*, ed. X. RENEDO y S. GASCÓN, Barcelona, Teide, 1993. Para la bibliografía más reciente puede consultarse S. GASCÓN URIS, "Camps d'estudi en Eiximenis", *ELLC*, 29: *Miscel.lània Germà Colón* 2 (1994), págs. 25-29.

de un mínimo itinerario o lectura personal del original de Eiximenis.[70]

Eiximenis al redactar el *Primer* libro de *lo Crestià* hacia 1379, identificaba los sucesos del Cisma como parte integrante del proceso de relajación anunciado por los vaticinios en boga, que, como hombre de su tiempo, muestra no sólo conocer muy bien sino también creer. De hecho algunas de sus afirmaciones recuerdan el *Breviloquium*. Así cuando habla del retroceso que ha sufrido la Iglesia debido al embate de la bestia apocalíptica mahometana:

ha sufrido grandes golpes y trabajos, ***profetizados por monsenyor san Juan en el Apocalipsis, especialment por la gran bestia que el vio en espíritu,*** *a saber por aquel malvado Mahoma de la Meca, por el cual y por su mala predicación y secta la santa religión cristiana ha recibido grandes y notables daños en diversas maneras...pero nunca ha vuelto a su primer estamento, sino que especialmente de doscientos años a esta parte ha sufrido grandes persecuciones, ya que la parte oriental se ha perdido, ocupada por los infieles...* [71]

[70] Me refiero de manera especial a P.BOHIGAS, "Prediccions i profecies en les obres de Fra Francesc Eiximenis", en *Aportació a l'"Estudi de la literatura catalana*, Barcelona, 1982, págs. 94-115, pero también a "Profecies catalanes dels segles XIV i XV. Assaig bibliogràfic", *Butlletí de la Biblioteca de Catalunya*, 6 (1923) 24-49, en particular, IX, págs. 35-37.

[71] Ha haüdes grans concussions e treballs, profetats per mosényer sanct Johan en l'Apochalipsi, e specialment per la gran bèstia que ell véu en sperit, ço és per aquell malvat Mahomet de Mecha, per lo qual e per sa mala preycació e secta la sancta crestiandat ha reebuts grans e notables damnatge en diverses maneres..., emperò jamés no és tornada en lo primer stament, ans specialment de CC. anys ençà ha reebudes grans persecucions e açò car és stada perduda la part crestiana oriental e occupada per infeels..." (I, c. 207, Com lo spay de la habitació cestiana s'és molt aminvat d'alcun temps a ençà). Me sirvo del incunable del Primer, València, 1483. Cfr. con BOHIGAS, "Prediccions...", p. 101.

En esta cita no hay todavía ningún atisbo de parcialidad por uno de los dos papas en pugna. Entre los males que alista figuran: la pérdida de Acre, del reino de Armenia y de Grecia, la destrucción de Damieta y el desastre de S. Luís, la ruina de los templarios, los ataques del emperador Federico al brazo eclesiástico, la cautividad babilónica del papado o cuarenta años de exilio de Roma a Aviñon, hasta llegar al último estadio de esta deyección cuyo preludio sería el mismo Cisma de Occidente, al que seguiran la caída del reino de Francia la persecución del clero, la destrucción de los musulmanes y de los infieles, la paz general y una etapa áurea para la cristiandad bajo el cetro de Jesucristo:

Ahora estamos en el último momento de esta deyección desde que se ha levantado cisma general entre estos dos, cada uno de los cuales se llama papa: Urbano sexto y el que está en Aviñón, que se llama Clemente séptimo. A causa de este cisma la cristiandad se encuentra en un terrible desorden y en muy mal estado, a causa del cual esperamos todavía otro incomparablemente peor, ya que esperamos en breve tiempo por esta causa grandes guerras y gran postración del reino de Francia y aún mayor de toda la clerecía, y luego grandes cambios en los principados y señorías seglares de la cristiandad, y un gran azote de toda la cristiandad, según nos muestran claramente las profecías de los santos. Bien es cierto que no por esto debemos atemorizarnos, ya que sabemos por las santas profecías y por la sagrada Escritura que el final de toda esta historia será maravilloso, ya que se seguirá de ello la reparación del todo el estamento eclesiástico que casi habia sido reducido a la nada, no por escasez de cosas temporales, sino que por gran superfluidad de las mismas casi había abandonado a Dios por completo. Esperamos aún, sin posible duda, que llegue por esta misma tribulación la destrucción de la secta mahometana, y sabemos gracias a dichos santos, que toda la cristiandad debe ahora florecer especialmente, más que nunca, en gran santidad. Luego esperamos todavía una paz general entre el brazo eclesiástico y el seglar y la paz universal. Eperamos aún una muy grande conversión de los infieles (I, c. 127).[72]

Una contundente insistencia en el uso del verbo *esperam:* esperamos, que intensifica con expresiones como "sin duda" o "sin duda alguno" y que atribuye las profecías a santos, hace pensar que tenía en la mente las profecías atribuídas a S. Cirilo y a S.Metodio, que cita en diversas ocasiones como cita y conoce la del *Ve mundo* de Arnau de Vilanova (Ibid. c. 102).

El franciscano catalán anuncia como inminente el cumplimiento de la profecía sobre la conquista de Jerusalén, posterior a otros sucesos en cadena: ***tal como esperamos en este presente tiempo que en breve debe ser tomada por los cristianos,*** *y eso una vez hecha la purgación de los eclesiásticos y luego del mundo,* ***que ya está a las puertas...*** (I, c. 270) y atribuye además en otro lugar

[72] "Ara som al derrer punt d'aquesta dejecció depuys que s'és levat aquest scisme general entre aquests dos, dels quals cascun s'appela papa: Urbà lo sisè, e aquell qui qui és en Avinyó s'appella Clement setè. Per lo qual scisme huy crestiandat és en fort terrible brugit e en fort mal stament, e per lo qual speram haver piyor sens comparació: car speram en breu per açò guerres grans e gran dejectió del regne de França e major de tota clerecia, e aprés fort gran mutació en los principats e senyories setglars de crestiandat, e gran concussió de tota crestiandat, segons que les profecies dels sancts mostren e.ns ensenyen clarament. Prescís per tot açò no.ns devem spaordir, car per sanctes profecies e per la sancta Scriptura havem que la conclusió de tot aquest fet serà maravellosa, ço és que se'n seguirà reparació de tot l'estament ecclesiàstich qui era quasi vengut a no res, no per defalliment de coses temporals, ans per gran superfluÿtat d'aquelles havia quasi de tots punts desamparat Déu. Speram encara sens tot dupte per aquesta mateixa tribulació venir en breu destructió de la secta de Mahomet, e sabem per los dits sancts que tota crestiandat, specialment deu ara florir, aprés d'açò en gran sanctedat més que no féu may. E aprés speram sens dupte pau general entre lo braç ecclesiàstich e setglar, e encara general pau per tot lo món. Speram encara conversió dels infeels fort gran"....(c. 127).

bien expresamente a Joaquín de Fiore la concordancia entre Francia y el Egipto del Antiguo Testamento:

Dice Joaquín que en nuestras profecías aquel reino se entiende y es significado por Egipto. *Por esta razón concluye que este reyno debe padecer terribles tribulaciones, según lo que de Egipto se dice enlos santos profetas...* (I, c. 245)[73]

Enumera entre las dignidades del rey de Aragón que

> ***de esta casa se ha profetizado que debe conseguir la monarquía casi sobre todo el mundo...*** *las barras largas de su escudo significan bastones y golpes y persecuciones que deben salir de esta casa contra los malos eclesiásticos para purgar sus pecados y para bajar su orgullo y pompa y reducirlos a su primer estamento.* ***También dicen que esta casa debe abatir en breve casi por completo el orgullo de la casa de Francia...*** *Esperamos,* ***por especial profecía que tenemos, según que dicen algunos, que en breve pasará a África un príncipe de esta casa que humillará y destruirá tota la secta de Mahoma.*** *Puedes ver de cuanto honor es digna, ya que Dios la ha elegido para grandes obras y maravillosas...*(I, c. 247)[74]

[73] 'Diu Joachim que en les profecies nostrres aquest regne és entès e significat per Egipte, per raó de la qual cosa conclou d'aquest regne que deu haver grans tribulacions e terribles, segons que de Egipte és dit per los sants profetes parlant en figura d'aquest regne..." (I, c. 245). Ya recogido también por BOHIGAS, *loc. cit.*

[74] "D'aquesta casa és profetat que deu aconseguir monarchia quasi sobre tot lo món... Aquest fa senyal de barres longues, significant bastons e colps e persecucions qui d'aquesta casa deven exir contra los mals ecclesiàstichs per a purgar lurs peccats e per abaxar lur ergull e pompa e per reduyr–los al primer stament. Diu, axí mateix que aquesta casa deu abaxar quasi de tots punts a temnps la casa de françа e en breu... speram per special profecia que.n breu passarà en Àffrica prìncep d'aquesta casa, qui ha a humiliar e a destrouir tota la secta de Mahomet. Perquè pots veure que quanta honor és digne, car és casa que Déu ha elegida a fort grans obres a fer, e a fort maravelloses..." (I,c.247). Cfr. BOHIGAS, *loc. cit.*, pág. 103.

Sin salirnos del ámbito de los dos primeros libros de lo *Crestià*, por ser cronológicamente los más antiguos y que mejor pueden documentar una posterior evolución del pensamiento eiximeniano, Saranyana, se muestra por ejemplo impresionado ante el posible valor de prueba que tienen los c. 63 y 65 del *Segon* recogidos en mi antología de *Lo Crestià*, donde, en efecto Eiximenis al parecer rechaza las *Revelacions* del infante Fray Pedro de Aragón. Pero para poder dilucidar correctamente la intencionalidad de estos dos capítulos aislados del cuerpo del resto del *Segon del Crestià* es preciso devolverlos a su contexto primigenio. Suponiendo, como es sentencia común, que el famoso visionario a quien el papa no quiso dar fe por no probar sus vaticinos por medio de milagros fuera de hecho el citado infante, de ello no parece, a mi entender, que se pueda deducir que Eiximenis rechazara de plano *cualquier tipo de visiones o revelaciones,* sino más bien sólo aquéllas que presuponen una clara postura de arrogancia y un evidente deseo de protagonismo. De hecho el c. 55 parece una defensa de la tesis, franciscana, y por cierto muy arnaldiana, de que Dios prefiere revelarse por medio de los humildes, los eremitas que practican una estricta pobreza:

> *la misericordia de Dios dispensa así sus grandes dones, y especialment* ***el don de altas visiones y revelacions*** *de manera tan alta que es maravilla,* ***pues concede tan alto don generalmente a persones sencillas que son y viven como personas sin malicia alguna en gran y perfecta santidad, y tienen un fuerte ardiente y encendido celo de Dios, y que han abandonado el mundo por completo y habitan en las soledades como hombres muertos para el mundo. Viven desnudos sin substancia temporal alguna,***

salvo aquella escasa que les es simplemente necesaria... *Ved a quienes envía Dios las altas revelaciones y a quien manifiesta sus secretos* (II, c. 55)[75].

En cambio y como contraste ningún hombre orgulloso o que guste de la pompa y de la vanidad mundanas, o tocado por el vicio, tiene acceso a tan extraordinario don. De ahí el enojo y la ojeriza del fraile ante quienes pretenden utilizar tal extraordinaria prerrogativa divina como una arma de su vanidad personal, bien para llamar la atención, darse importancia o conseguir sus objetivos personales y no tienen empacho en decir que Jesucristo mismo les ha revelado los grandes secretos del futuro de los tiempos. Estamos, al parecer, ante una clara alusión a las profecías escatológicas, que cuando se demuestran falsas, tales visionarios explican justificando sus errores con argucias teológicas:

Pero verás que hoy en día el mundo ha venido a tal error que hay algunos hombres miserables y desvergonzados a quienes el demonio tiene tan subyugados con la atadura de su propia presunción, que públicamente, sin verguenza y sin temor de vanagloria, y sin temor de dar mal ejemplo a los demás, ***dicen que tiene a menudo visiones celestiales y que veen a S. Pedro y a san Pablo, o a tal santo o santa con frecuencia, o que reciben visitaciones angélicas*** *o sentimientos tan altos que cuando les vienen se quedan inmóviles durante un buen rato sin poder hablar, o, si hablan, hablarán súbitamente palabras proféticas, de modo que parezca que Dios les mueva la lengua. Incluso llega hasta tal grado su locura que dicen que ven a Jesucristo muchas veces,* ***el cual les comunica grandes secretos y misterios de los tiempos futuros y de las cosas ocultas del mundo.*** *Y si aveces se equivocan en tales cosas que profetizan, enseguida tienen a punto su glosa o excusa, diciendo que nuestro Señor quería hacerlo así tal como les reveló, pero que ha cambiado su sentencia por un motivo nuevo, tal como en realidad ha ocurrido...* (c. 56, f. 47v a).[76]

Al decir de Eiximenis tales hombres han perdido no sólo la conciencia y la verguenza, sino también el juicio, ya que se atreven a usurpar a Dios un don que sólo ejerce a través de hombres santos cuya vida está fundada en una total pobreza y humildad. ¿Cómo podrá un gran pecador poseer este carisma? La explicación, que al lector actual se le antojara a buen seguro bastante divertida, es que tales visiones y revelaciones son en realidad falsas ilusiones diabólicas, ya que el demonio se burla de ellos y los engaña de muy sutiles maneras, para que se consideren elegidos y su presunción y orgullo les convierta en personas insoportables, las más engreídas del mundo y tan aferradas a su opinión que

[75] "La misericòrdia de Dios dispensa axí los seus grans dons, e specialment lo don de altes visions e revelacions dispensa axí altament que és maravella, car aquest tan gran do dóna comunament a persones simples qui són e viuen sens tota malícia en molta e perfeta sentetat, e qui han lo zel de Déu fort ardent e foguejant, e qui de tot punts han desemparat lo món e habiten en les solituts axí com hòmens ja morts al món...Los quals stan fora la habitació dels hòmens solament per amor de Déu, al qual solament entenen. Viuen nus e sens neguna substància temporal, sinó ab aquella pocha qui.ls és simplament necessària...Vet a qui tramet Déus les altes revelacionse e les sues visions e a qui manifesta sos secrets" (II, c. 55). Utilizo el Ms. 1791 de la B.N. de Madrid, único conocido de este libro,f. 47r. ss."

[76] "Emperò tu veuràs huy lo món qui és vengut a tanta error que són alcuns miserables hòmens e desvervonyats que lo demoni té axí subjugats per ligam de presumpció pròpia que públicament, sens vergonya e sens temor de vanaglòria en si mateix, e sens temor de dar mal eximpli als altres, dien que han sovín visions celestials e que veen sent Pere e sent Paul, e aytal sant e santa sovin, o que han visitació angelical o sentiments axí alts que quant lus venen no.s poran moure de gran pessa ni poran parlar, o si parlen lavors parlaran soptosament paraules prophèticas, axí que appar que Déus lus mogua la lengua. Hoc encara pujen a tanta de oradura que dien que sovín veen Jesucrist qui.ls diu grans secrets e misteris dels temps esdevenidors e de les coses amagades del món. E si avegades venen a menys d'açò que propheten, tantost tenen la glosa aparellada, dient que nostro Senyor ho entenia axí a fer com revelà a ells, emperò que per causa novella ha mudada la sentència, axí com féu de fet." (*Ibid.* c.56,f. 47v a).

desprecian y tildan de pecadores a cuantos no toleran sus extravagantes locuras y fantasìas. La cita no tiene desperdicio, sobre todo si abrigamos la sospecha de que Eiximenis pueda estar pensando y aludiendo a una persona muy concreta :

Y para confirmarlos en su propia reputación, [el demonio] *a menudo les produce muchas falsas ilusiones y apariciones, ya que a vezes se les aparecerá en sueños en semblanza de Jesucristo o de algún gran santo y les dirá palabras por las que les dará a entender* ***que Dios los tiene por personas muy queridas y elegidas sobre todas las demás, y que quiere subirlas a gran estamento para reparación del mundo o del reyno o de tal y tal ciudad, o de la religión, o del estamento a las que pertenecen, de modo que su conciencia queda siempre al fin llena de soberbia y gran amor propio.*** *A veces en las vigilias les provocará grandes alteraciones, especialmente en sus oraciones, que sentirán gran deleite o grandes raptos o enardecimientos del corazón y cambios. E incluso, para confirmar más este engaño, el demonio formará alguna voz en el aire, hablando con ellos en persona de Jesucristo o de ángel o de algún santo. A veces los cambiará de lugar o les hará formar con la lengua las palabras que se le antojarán, o hará que al abrir un libro encuentren la palabra que responda a lo que ellos piensan o quieren saber, y ellos pensarán que todo esto ocurre por especial elección y singular amor que Dios les tiene. Y* ***de esta manera el demonio hace que crezca su presunción, orgullo y el concepto que tienen de sí mismos. Lo que conlleva un gran menosprecio de los demás, ya que creen que como los demás no tienen tales sentimientos como ellos creen tener de Dios, por consiguiente son indignos, y que si los demás no consienten***

todas sus locuras y necias fantasías que lo hacen por ignorancia o por la multitud de sus pecados... (Ibid.c. 61, ff.50vb-51ra)[77]

Como vemos, la pintura y el diagnóstico, si bien a primera vista genérico, va tomando visos de auténtica diatriba personal si lo leemos en el contexto, tan bien explicado por el P. Pou (c. 10), de las supuestas revelaciones de Fray Pedro de Aragón, que en su momento debían ser la comidilla de todo el reino y de los propios conventos franciscanos, y sobre las que tuvieron que dictaminar, discutiendo precisamente los pros y contras de si procedían del cielo o del infierno, los expertos oficialmente convocados en el palacio real. Cosa que hicieron, por ser quien era Fray Pere, con suma prudencia y tacto, incluso los que se manifestaron de manera negativa.

Eiximenis, en cambio, da aquí la impresión de despacharse a gusto de manera indirecta pero nada velada para quien estuviera al corriente de unas circunstancias a las que también alude sin

---

[77] "E per confirmar-los en lur pròpia reputació sovín lus fa moltes falsses il.lusions e apparicions, car a vaguades lus apparà en sompnis en semblança de Jesucrist o de qualque gran sant, e.ls dirà paraules per les quals lus darà a entendre que Déus los ha per persones fort cares e fort eletas sobre totes les altres, e que.ls entén a pujar en gran stament per reparació del món o del regna o de la ciutat aytal o aytal, o de la religió, o del stament en què són, axí que tots temps lur consciència roman a la ffi plena de supèrbia e de gran estimació de si mateixa. A veguades en vigília lus darà grans alteracions, majorment en lus oracions, que sentiran grans delits e grans arrapaments e escalfaments de cor e mudaments de si mateixs. Hoc encara a major confirmació d'aquesta decepció lo demoni formarà qualque veu en l'ayre parlant ab ells en persona de Jesucrist o d'àngell o de qualque sant. A vaguades los mourà del loch hon són o.ls farà formar ab lur lengua paraules aytals com se volrà, o farà que girant al libre trobaran paraula qui lus respondrà a açò que ells cogiten o a açò que ells volran saber, e tot açò penssaran que vingue per special electió lur e per singular amor que Déus lus ha. E per aquesta manera lo demoni fa que la presumptió lur e erguyll e reputació de si mateixs creix en lur cor qui aporta ab si gran meynspreu dels altres. Car pensen que com los altres no hajen aytals sentiments com ells los cuyden haver de Déu, e per consegüent no són dignes ans són no res, e penssen encara que si los altres no.ls consenten a totas lurs follies e folles fantasias que u fan per ignorància o per multitut de peccats qui és en ells..." (*Ibid.* c. 61).

dar nombres, lo que, a la vista de lo que queda escrito no deja de tener implicaciones harto insultantes y le hubiera colocado en un plan de abierta hostilidad. De ser el infante la persona aludida, el retrato-opinión que se nos brinda de él sería el de un fanático hipócrita y muy vanidoso, punto de vista que, por lo que sabemos de Fray Pere, sólo sería explicable desde una clara postura de antagonismo personal o de un posicionamiento bien anti-espiritual, bien anti-urbanista.

En mi opinión Eiximenis conocía muy bien la obra de Ubertino y tiene por él y por el sector contemplativo una abierta y total simpatía, hasta el punto de preconizar al principio de la *Vita Christi* un enfoque muy generoso a la hora de aceptar las opiniones derivadas de visiones o revelaciones que son fruto de la auténtica piedad y devoción, de lo que se infiere al parecer que no opinaba que las de Fray Pere pertenecieran a esta categoría.

Basta decir que el c. 3 de la introducción de la *Vita Christi* lleva por título: "Contra aquéllos que murmuran contra los contemplativos" (*Contra aquells qui murmuren contra los contemplatius*) y que encontramos allí, usados **per negationem,** los mismos conceptos que nos llamaron la atención en el divertido capítulo del *Segon,* que he citado tan por extenso precisamente para marcar el contraste, que deja ver que para Eiximenis había contemplativos y contemplativos, y que la prueba pára él definitiva era la devoción, la pobreza y la humildad:

[Tales malvados no]pueden oir ni tolerar ni sufrir nada de lo que los altos contemplativos hayan dicho, sino que ***lo atacan e impugnan, etc. etc. diciendo que todas sus contemplaciones son fantasías y falsedades y maneras de ganar reputación entre los demás y de ganar nombre y fama, y así informan a los demás a***

que lo desprecien. *Contra estos malvados, dicho doctor enseña que tales hombres son reprovados por Dios, y están en via de perdición, pues en esto reprueban la santa vida contemplativa y la benignidad de Dios,* ***el cual a los pequeños revela sus secretos*** *para aprovechar a los otros; y hacen, en cuanto pueden, embusteros a los hombres santos, y difaman sus benignidades y doctrinas* (VC, Introducción, c.3).[78]

Eiximenis acepta, a mi entender, el enfoque claramente afectivo de una forma de entender la teología que se remonta a S. Bonaventura, Alejandro de Hales y al mismo Pedro Juan Olivi, y por otra conecta con el *penchant* contemplativo representado por Angela de Fulgino, las *Meditationes Vitae Christi,* etc. Este legado representa lo mejor del franciscanismo y pasó, como es lógico a la observancia, con el establecimiento de la cual en tierras valencianas está, por otra parte, como es de sobras sabido, directamente vinculado el franciscano catalán. Pero la mera asimilación del espíritu cristocéntrico del AVCJ no convierte de manera automática a Eiximenis (ni mucho menos a Fray Juan Eiximeno) en joaquinistas! También los novicios de otras órdenes leían aquel libro devotísimo si bien liberándolo de la peligrosa espoleta escatológica del final.

[78] "...no poden hoyr ni sostenir ni soferir res que los alts contemplatius hagen dit, ans ho improven he u impugnen, dient que totes lurs contemplacions són fantasies e falsies e maneres de fer-se reputar per los altres e de guanyar nom e fama; e axí informen los altres menysprear-ho. Contra los quals malvats, lo dit doctor ensenya aqupí mateix, que aytals hòmens són per Déu ahirats e dats en reprovat seny, e són en la via de perdició, car en açò reproven la santa vida contemplativa e la benignitat de Déu, quji als petits revela sos secrets per profitar-ne als altres, e fan, quant en ells és, los sants hòmens monçoneguers, e diffamen lurs benignitats e doctrines..." Utilizo mi edición provisional. Nótese que eso precisamente es lo que Eiximenis hubiera hecho en el *Segon,* de ser auténticas las revelaciones de Fray Pere. Pero hay que añadir que aquí se hace más bien referencia a datos que complementan la información sobre la vida de Jesús y la Virgen, contenida en los Evangelios.

Eiximenis captó el espíritu de lo mejor de esta obra pero prescindió de casi todas las peligrosas elucubraciones del último tratado a las que sólo alude de manera harto indirecta y en boca de otros, en el ahora disputado fragmento del final de la VC, donde es evidente que utiliza algunas de las mismas fuentes que hizo servir el autor del *Breviloquium* y del *DTSM*, Rocatalhada, Gervasio, y el para mí misterioso "ermitaño de la Lamposa", entre otros. La importancia que pueda darse a esta ahora ya famosa cita depende de la convicción con que es presentada y de la posible repetición de semejantes teorías en el resto de la misma VC y de todos los otros libros del franciscano. [79]

Lo que sí parece que hay que reconocer es que Eiximenis, como S. Vicent Ferrer, relacionó la decadencia moral y espiritual de su tiempo con el estadio de relajación de la Iglesia que ambos veían como preludio y anticipo del cumplimiento de vaticinos escatológicos que conocían muy bien por diversos conductos. Un mejor conocimiento de textos como el *Breviloquium* y del viejo y actual libro del P. Pou y de la problemática que deja planteada hacen ahora posible la vuelta a la reflexión y al estudio ponderado de una interesantísima y hasta ahora casi olvidada parcela de nuestra cultura medieval.

Albert G. HAUF i VALLS
UNIVERSITAT DE VALÈNCIA

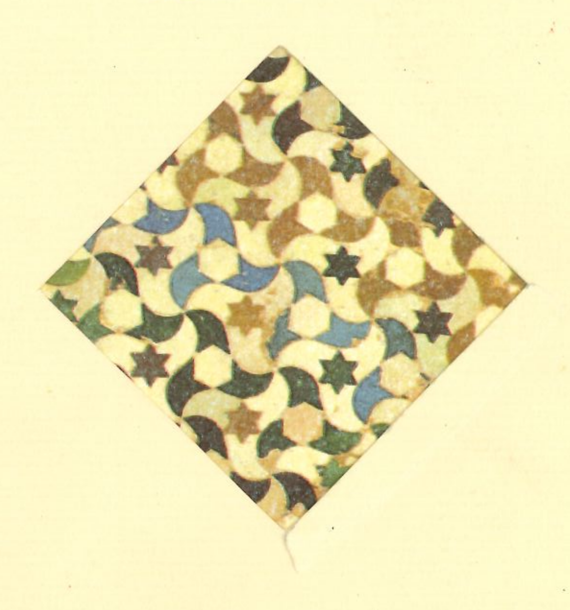
[79] No puedo ahora detenerme más en el tema que trato por extenso en un capítulo de mi tesis doctoral *La 'Vita Christi' de Fr. Francesc Eiximenis, O.F.M. y la tradición de las 'Vitae Christi' medievales. Aportación al estudio de las principales fuentes e influencia.*, 2 vls., Barcelona, Universidad de Barcelona, 1976, (Premi 'Nicolau d'Olwer 1977' de l'IEC), I, c.5 págs.79-127, que pienso dar pronto a conocer dada su actualidad. Aprovecho para indicar que la consulta de buena parte de la bibliografía utilizada en esta introducción no hubiera sido posible de no haberse ésta elaborado con el apoyo, muy de agradecer, del proyecto No. PS91-0160 dela DGICYT, dentro del PSPG, y también que la edición del texto del libro del P. Pou no ha corrido de mi cuenta.

VISIONARIOS, BEGUINOS Y FRATICELOS CATALANES (SIGLOS XIII -XV)

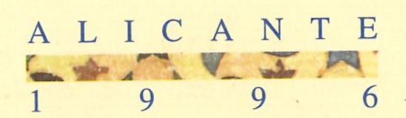
VISIONARIOS, BEGUINOS Y FRATICELOS CATALANES (SIGLOS XIII-XV)

RDO. P. JOSÉ POU Y MARTÍ, O.F.M.

ESTUDIO PRELIMINAR
ALBERT HAUF i VALLS



A L I C A N T E



1 9 9 6